پانچ شد

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۲۴۴۹۱

رده‌بندی دیویی: ۱۲۹۶ ف۸۸۵ الف ۲۹۷٫۳۱۲ مرجع ☐

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق

عنوان قراردادی:

عنوان: فرائد الاصول

کاتب: طبعلی قزوینی تاریخ کتابت: ۱۲۹۶ ق

محل نشر: ناشر: تاریخ نشر: ۱۲۹۶ ق

صفحه شمار: بدون صفحه شمار مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: عربی ابعاد: ۱۸×۲۶ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی☑ اهدایی☐ خریداری☐ ارسالی☐

واقف: حاج شیخ علی غروی تاریخ ثبت: مرداد ۷۹

یادداشتها: عناوین دیگر: الرسائل، حجیة الظن

موضوع(ها): ۱. اصول فقه شیعه

شناسه(های) افزوده: الف. قزوینی، طبعلی، کاتب ب. غروی، علی، واقف ج. عنوان: الرسائل د. عنوان: حجیة الظن د. عنوان

فهرستنگار: عظیمی تاریخ فهرستنگاری: ۸۶/۱۰/۲۷

قوله قده في الصفحة الثالثة بان هذا القول ذكر ما في كون القطع ماخوذا تارة على وجه الطريقية واخرى على وجه
الموضوعية جار في الظن ايضا اقول ان الالتفات الحاصل للمكلف كما في صدر العنوان له مراتب ثلث
احدها ما هو تمحض للكشفية وهو مرتبة العلم والثانية ما لا يكون فيه ملاحظة الكشفية والطريقية اصلا
وهي مرتبة الشك والثالث ما يكون فيه جهة الكشفية لكن لا الكشفية التامة بمعنى انه يترجح
مطابقته للواقع واحتمال العدم مرجوح وهو مرتبة الظن اما الاولى والثانية فمشتركتان في عدم
قبولهما الجعل اصلا لكن الاولى من جهة كونها طريقا بنفسها الى الواقع والثانية لعدم الطريقية فيها
واما الاخيرة اي الظن فهي قابلة للجعل ثم نقول ان الاقسام المتصورة في الظن ايضا اربعة الاول
ملاحظته بالنسبة الى حكم المتعلق وكونه طريقا اليه والثاني ملاحظته بالنسبة الى حكم المتعلق وكونه
جزء للموضوع والثالث ملاحظته جزء للموضوع على وجه الكشفية والرابع جزء للموضوع
على وجه الوصفية وتوضيح المقال انما هو باتيان المثال فنقول مستعينا بالملك المتعال
ان الحكم في مقام الاعتقاد الواقع تارة تتوجه الى الخمر بنفسه واخرى الى الظنون بالخمر بان كان الشارع
في الاول الخمر بنفسه يحكم الاجتناب عنه وفي الثاني ان الخمر المظنون يحكم الاجتناب عنه وعلى الثاني
تارة يكون اخذه من الكشفية واخرى من باب الموصوفية نظير القطع والى هذا يشير المصنف قده
بقوله قد يؤخذ موضوعا لا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم آخر وعلى الاول تارة يقول
الشارع ان الخمر بنفسه واجب الاجتناب والظن طريق اليه كالقطع غاية الامر ان الاول مجعول
والثاني منجعل والآخر يقول ان الخمر واجب الاجتناب واذا اظننت بالظن وترتب على الظن بالخمر
فعلى الاول لا يكون الظن جزء للموضوع لا في مقام جعل الحكم الواقعي ولا في مقام جعل الامارة
وفي الثاني يكون جزء للموضوع في مقام جعل الامارة دون جعل الحكم الواقعي والى هذا يشير المصنف قده
وقد يؤخذ طريقا مجعولا الى متعلقه سواء كان مجعولا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم آخر مما
ذكرنا ان الفرق بين العلم والظن من وجهين احدهما كون العلم منجعلا والظن مجعولا وثانيهما
امكان ان يكون الظن بالنظر الى حكم متعلقه جزء للموضوع بخلاف العلم فانه بالنظر الى المتعلق
غير قابل للجعل حتى يكون جعله من باب الموضوعية بل هو بالنسبة الى المتعلقة طريق دائما ثم ان الظن
ان اخذ مع متعلقه موضوعا لا يطلق عليه الحجة كالعلم لما مر من ان الموضوع لا يكون وسطا
لترتب حكم نفسه عليه وان اخذ من حيث الطريقية فيطلق عليه الحجة لكونه وسطا لترتب الحكم الواقعي
على متعلقه والحجة في باب الادلة كما مر ما كان وسطا لترتب الحكم الواقعي على متعلقه والظن
ايضا كذلك ثم ان الظن كما تعلم ان اخذ على وجه الطريقية يكون قسم الظن الطريقي ان اخذ موضوعية
من باب الكشف لعموم الامارات ولبعض الاصول مقامه وان اخذ على وجه الموضوعية اي صفة فلا
والقول بانه كيف يمنع من قيام الامارات مقام هذا القسم من الظن مع ان الظن ايضا مرفوع
بان ان اداة الامارة الظن انما هو كشف نوعها فكيف تقوم مقام الظن الشخصي الماخوذ باعتبار كونه
لكونه صفة راجحة

اهدائی آیة الله حاج شیخ علی نمازی
به کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

هو الله تعالى

هذا هو الكتاب المسمى بفرائد الاصول المعروف بحجية الظن المشهور بالرسائل للعالم الرباني والمؤيد بتأييدات السبحاني زبدة العلماء المتبحرين وعمدة الفقهاء والمجتهدين ثبت الملة والدين شيخ المشايخ الشيخ مرتضى الانصاري التستري اعلى الله تعالى مقامه واسكنه الله تعالى بحبوحة جنانه بمحمد وآله

فهرست ما في هذا الكتاب من المباحث

البحث في حجية القطع — البحث في حجية الظن — البحث في اصل البراءة والاشتغال
البحث في الاستصحاب — البحث في التعادل والتراجيح

معلوم خواطر طلاب ذوي العز والاحترام كثر الله امثالهم بوده باشد که چون این کتاب مستطاب چند
مرتبه انطباع شده بود ولیکن اهتمام در مقابله ننموده بودند لهذا بخواهش بعضی از اخیار دام الله
تعالی ایام افاداتهم از افاضل الطلبه مدار انطباع نموده چند نسخه مصححه بدست آورده نسخه هذه
مطابق نسخ مصححه نمود و هر جا که احتمال اغلاط عبارات داشت در جای کتاب بطریق نسخه بدل ثبت شده باین
معنی که این عبارت در بعض کتب بدل این عبارت است و علامت "خ" ولیکن اگر در بعضی از نسخ بوده که بعضی نبود
بطریق نسخه ثبت شده باین معنی که این عبارت در بعضی هست و در بعضی نیست و در جاهائیکه مفقود بودند
در زیر باید در این نسخه زیاد نوشته شده بقدر الامکان قدری مطابقه شد بدون آنکه اجتهادی در تصحیح شده باشد

[illegible]
ان الانسان لیس الا محل السهو والنسیان وقد وقع الفراغ من انطباعه فی شهر ذیقعدة الحرام سنة ۱۲۹۴

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
شماره دفتر ثبت ۲۰۸۱۰
تاریخ

هذا كتاب فرائد الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى شرايع الاسلام بتمهيد قواعد الاحكام وارشدنا الى غاية المرام بابلاغ مسالك الافهام ووفقنا لتحصيل فصول الاصول باتقان ضوابط شريعة خير الانام وبلغنا الى نهاية المسئول باحكام قوانين الاحكام والصلوة والسلام على المبعوث لاعلاء دعائم الاسلام واعلان معالم الحلال والحرام وآله واصحابه البررة مفاتيح الرحمة ومصابيح الظلام **اما بعد** فيقول اقل خدام الشريعة احوج الورى عبد الحسين بن محمد رضا التستري عفى الله عنهما ان هذا تصنيف شريف وتاليف منيف من جملة تصانيف المولى الفقام وقدوة الانام فحل الاعلام وفريد الايام الخائض في اسرار المدارك والغائص في بحار المسالك ممهد القواعد وجامع المقاصد كاشف رموز الدلائل نخبة الاواخر والاوائل مقباس مناهج غاية المرام ومشكوة مسالك ارشاد العوام مهذب القوانين المحكمة محرر الاشارات المبهمة منبع الفضل وعين العدل فاتح صحيفة السداد والرشاد وخاتم دفتر الفضل والفقاهة والاجتهاد زين المحققين والمدققين من الاولين والاخرين شمس الفقهاء والمجتهدين مرتضى المصطفى ومصطفى المرتضى كهف الحاج شيخنا واستادنا علم التقى الحاج شيخ مرتضى الانصاري التستري مد الله تعالى اطناب ظلاله على مفارق الانام وعمر الله بوجوده الشريف دوارس شرع الاسلام ما دامت الفروع مترتبة على الاصول والشمس لها الطلوع والافول ثم ان دام ظله العالي لما اودع فيه نقود الحقائق وفرائد درر الدقائق وادرج فيه من مهمات مسائل الاصول ما لم يذكر في ابواب ولا فصول واجاد ما افاد من المطالب الابكار ما لم تصل اليها نتائج الافكار كثر رغبة المشتغلين الى ادراكها واشتد ميل المحصلين الى فهمها ولما كان بعضهم ما اهتدوا ابواب التوفيق الى ما فيه من التدقيق والتحقيق سئلوني ان اعلق عليه واضيف اليه ما استفدته حين قرائتي عليه دام ظله العالي بيانا للكتاب وتقريبا للمدعى الى الحق والصواب وكان مع اختصاره وسهولة استنساخه واكثاره في غاية العزة والندرة ولا يكاد ابدى الكتاب يكفي لكفايته مع ما بهم من السعي في تكثير كتابته وكان انطباعه موجبا للشياع وباعثا على مزيد الانتفاع فبادر بعض من ساعده التوفيق بعد اطلاعه الى اكثاره باطباعه رزقنا

الله واياه

الله واياه حسن المآب انه هو الكريم الوهاب بحق محمد وآله الاطياب قال **بسم الله الرحمن الرحيم** فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن فان حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل وتسمى بالاصول العملية وهي منحصرة في اربعة لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا وعلى الثاني فاما ان يمكن الاحتياط ام لا وعلى الاول فاما ان يكون الشك في التكليف او في المكلف به فالاول مجرى الاستصحاب والثاني مجرى التخيير والثالث مجرى اصالة البرائة والرابع مجرى قاعدة الاحتياط وما ذكرنا هو المختار في مجاري الاصول الاربعة وقد وقع الخلاف فيها وتمام الكلام في كل واحد موكول الى محله فالكلام يقع في مقاصد ثلثة الاول في القطع والثاني في الظن والثالث في الاصول العملية

المقصد الاول فنقول لا اشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا لانه بنفسه طريق الى الواقع وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتا او نفيا ومن هنا يعلم ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا لان الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغير لاثبات حدوث العالم فقولنا الظن حجة او البينة حجة او فتوى المفتي حجة يراد به كون هذه الامور وسطا لاثبات احكام متعلقاتها فيقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه وكذلك قولنا هذا الفعل مما افتى المفتي بتحريمه او قامت البينة على كونه محرما وكل ما كان كذلك فهو حرام وهذا بخلاف القطع لانه اذا قطع بخمرية شيء فيقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال ان هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية حكمه كذا لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لا لما علم انه خمر والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول لان الحجة ما اوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع هذا كله بالنسبة الى حكم متعلق القطع وهو الامر المقطوع به واما بالنسبة الى حكم آخر فيجوز ان يكون القطع ماخوذا في موضوعه فيقال ان الشيء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا وح فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم لا الحكم الآخر كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا على نفس الخمر وبالجملة فالقطع قد يكون طريقا للحكم وقد يكون ماخوذا في موضوع الحكم ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به واسباب القطع وازمانه اذ المفروض كونه طريقا الى متعلقه فيترتب عليه احكام متعلقه ولا يجوز للشارع ان ينهى عن العمل به لانه مستلزم للتناقض فاذا قطع كون مايع بولا من اي سبب كان فلا يجوز للشارع ان يحكم بعدم نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه لان المفروض انه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى اعني قوله هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بانه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له الا اذا فرض عدم كون النجاسة وحرمة الاجتناب من احكام نفس البول بل من احكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب او الشخص او غيرهما فيخرج عن كونه طريقا ويكون ماخوذا في الموضوع وحكمه انه يتبع في اعتباره مطلقا او على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي اخذ العلم في موضوعه فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية

قال بعض المحققين يمكن المناقشة في الاستصحاب بعلم بور بانه من الاصول المثبتة بيان ذلك ان الحيوة ليست من الامور المجعولة شرعا بل هي من الامور الواقعية فلا بد في جريان الاستصحاب فيها من اثر شرعي مترتب عليها اذ ليس للحيوة في المقام حكم مجعول من جانب الشارع حتى يترتب عليها لان الحكم المرتب وجوب الوفاء مترتب على ما التزم به الناذر وبالجملة ان الحيوة بنفسها ليس لها اثر شرعي وانما يترتب عليها الاثر بعد انذار كحيث ما التزم فالاصل المزبور مثبت لموضوع الحكم لا الحكم الشرعي وهو معنى الاصل المثبت

للانكشاف كما في حكم العقل بحسن اتيان ما قطع العبد بكونه مطلوبا لمولاه وقبح ما يقطع بكونه مبغوضا فان مدخلية القطع بالمطلوبية او المبغوضية في صيرورة الفعل حسنا او قبيحا عند العقل لا يختص ببعض افراده وكما في حكم الشرع بحرمة ما علم انه خمر او نجاسته بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعيتين انما تعرضان مواردهما بشرط العلم لا في نفس الامر كما هو قول بعض وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع من سبب خاص او شخص خاص كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع الى الغير في الحكم الشرعي اذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل والجفر فان القطع الحاصل من هذه وان وجب على القاطع الاخذ به في عمل نفسه الا انه لا يجوز للغير تقليده في ذلك وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الامامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة فانه لا يجوز للغير العمل بها وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس الى غير ذلك ثم من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه في العمل بخلاف الماخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه اعتباره على وجه الطريقية للموضوع كالامثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول مقامه وان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والاولتين من الرباعية فان غيره كالظن باحد الطرفين او اصالة عدم الزائد لا يقوم مقامه الا بدليل خاص خارجي غير ادلة حجية مطلق الظن في الصلوة واصالة عدم الاكثر ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استنادا الى البينة او اليد على قول وان جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما اجماعا لان العلم بالمشهود به ماخوذ في مقام العمل على وجه الطريقية بخلاف مقام اداء الشهادة الا ان يثبت من الخارج ان كلما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد الى اليد ومما ذكرنا يظهر انه لو نذر احد ان يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحيوة ولده فانه لا يجب التصدق عند الشك في الحيوة لاجل استصحاب الحيوة بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحيوة فانه يكفي في الوجوب الاستصحاب ثم ان هذا الذي ذكرنا في كون القطع ماخوذا تارة على وجه الطريقية واخرى على جهة الموضوعية جار في الظن ايضا وان فارق العلم في كيفية الطريقية حيث ان العلم طريق بنفسه والظن المعتبر طريق بجعل الشارع بمعنى كونه وسطا في ترتب احكام متعلقه كما اشرنا اليه سابقا لكن الظن ايضا قد يؤخذ طريقا مجعولا الى متعلقه يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية وقد يؤخذ موضوعا لحكم فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه لكن الغالب فيه الاول **وينبغي التنبيه على امور الاول** انه قد عرفت ان القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه الى ازيد من الادلة المثبتة لاحكام مقطوعه فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة فاذا قطع بكون شيء خمرا او قام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء لكن الكلام في ان قطعه

هذا

اقول ما يتصور في حق من صادف قطعه للواقع انما هو امور احدها اتيان الفعل اعني شربه المايع المزبور وثانيها علمه بانه خمر في الواقع وثالثها عزمه على شرب الخمر ورابعها كون المايع المزبور في الواقع خمرا ومعلوم في غاية البداهة ان ملاك العقاب في حق من صادف ليس يوجب العقاب ليس كل واحد من هذه الامور

قوله قده ومن خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع قيام الامارات وبعض الاصول العملية مقامه اقول الذي يفيد الظن كالاستصحاب على مذهب القدماء الى زمان والد البهائي ره وكاصالة البرائة على مذهب البعض كصاحب المعالم والفاضل القمي ره من اصالتها الاشتغال والتخيير فانه اعتبارها من باب التعبد الصرف وليس لها جهة كشف اصلا واما اصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم وغيرها من الاصول راجعة الى احد الاصول الاربعة ثم انه بعد ما ذكر الشيخ قده في صدر العنوان ان القطع على قسمين طريقي وموضوعي وان الامارات وبعض الاصول تقوم مقام الاول من القسمين فرع على هذا انه لو نذر احد ان يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحيوة ولده فانه لا يجب التصدق عند الشك في الحيوة لاجل الاستصحاب بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحيوة فانه يكفي في الوجوب الاستصحاب وقد اورد عليه بعض بان قال ان هذا الاصل اصل مثبت فلا يثمر في المقام فان وجوب التصدق ليس من آثار نفس الحيوة بل من آثار لازمه العقلي وهو كون هذا اليوم المشكوك من جملة الايام المنذور فيها التصدق وبعبارة اخرى العنوان ليس نفس الحيوة المشكوك فيها في هذا اليوم بل هو مع كون هذا اليوم من الايام المنذور فيها التصدق واجيب عن ذلك اولا بان هذه الواسطة من الوسائط الخفية بحيث يعد الآثار من آثار نفس المستصحب اعني الحيوة وثانيا يمكن ان يقال ان هذا ليس اصلا مثبتا فان وجوب التصدق مع العنوان في عرض واحد في سلسلة المعلول فان الناذر اذا قال لله علي كذا ان جاء زيد مثلا فيحصل هنا امور انتزاعية من الناذر والمنذور وهو العنوان وموجب التعدية وثالثا ان ابيت عن ذلك قلنا اذا كان بمعنى الامارة والاصول من باب الظن لا دافع من ترتب اللوازم محمد حسن

قوله قده وان فارق العلم الخ يورد عليه فهو لنا فانه يظهر اطلاق كلامه هنا حيث قال وان فارق العلم في كيفية الطريقية حيث ان العلم طريق بنفسه والظن المعتبر بجعل الشارع وبين كلامه في اول المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد حيث قال ودليل انه لا يجب الامتثال العلمي الى جعل جاعل فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط الامتثال ونفي بان كلامه هنا ان اطلاق الحجة على الظن ماخوذ على وجه الطريقية مجازا حسبما ويكون كلامه ثمة لبيان عدم اطلاق الحجة في باب الادلة الا على ما كان وسطا لثبوت احكام متعلقة لا الحكم الذي سواء كان المتوسط موضوعا صرفا او موضوعا على وجه الطريقية محمد حسن

اقول قد يناقش في ذلك بان وجوب التصدق ليس من الاحكام المجعولة للحيوة حتى يترتب على استصحابها بل الوجوب انما هو لاجل كون التصدق من مصاديق الوفاء بالنذر فثبوت الوجوب فرع احراز كون التصدق وفاء بالنذر واحرازه من اللوازم العقلية للحيوة فلا يترتب حكمه على استصحاب الحيوة الا بناء على اعتبار الاصول المثبتة التي لا نقول بها تبعا للشيخ المصنف فليتأمل

قوله قدس سره وحكم العقل بقبح التجري اقول لما كان الكلام في كيفية التجري وبيانه لا بأس لو نشير الى اقسام الاحكام
فنقول انه اقسام ستة الاول التجري في الاحكام الواقعية بان يترك عالما عامدا ما هو واجب عليه
في الواقع او يرتكب ما يحرم عليه الثاني التجري في الاحكام الظاهرية بان يترك ما اخبر العادل بوجوبه
او يرتكب ما اخبر العادل بتركه الثالث التجري بالنية المجردة بدون ان يتلبس بمقدماته
الرابع التصميم مع الاشتغال بمقدماته الخامس التجري بالاعتقاد بان يترك ما اعتقد وجوبه
او يرتكب ما اعتقد حرمته كما هو محل الكلام السادس التجري بالاحتمال بان يترك ما يحتمل ان
يكون واجبا او يرتكب ما يحتمل ان يكون حراما وهذا القسم الاخير مشروط في صدق التجري بعدم كون
الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة الوجوبية او التحريمية واما احكامها فنقول
انه لا ريب ولا اشكال في كون القسم الاول موجبا لاستحقاق العقاب لمخالفته الخطاب الواقعي عالما
وعامدا واما الثاني ان قلنا العمل بالطرق الظاهرية الشرعية من باب الموضوعية بان يجعل الاخبار
العادل بشيء موضوعا لوجوبه او حرمته فهو ايضا موجب لاستحقاق العقاب على المختار واما
الثالث والرابع هل هو معصية ام لا فاختلفوا فيه على قولين قول بعدم المعصية وهو قول غير واحد
من العلماء ومنهم الشهيد ره في القواعد حيث قال لا يؤثر نية المعصية لا عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها بل
ومنهم الصدوق وقول بالمعصية وهو قول لكثير من العلماء منهم البهائي قده قال ان تحريم العزم على المعصية
مما لا ريب فيه عندنا وكذا عند العامة وكتب الفقه من التفاسير وغيرها مشحونة بذلك بل هو من ضروريات
الدين ثم عد من ذلك كلام الطبرسي والزمخشري والفخر والبيضاوي في تفسير قوله تعالى ان السمع والبصر
والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا حيث جعلوه دليلا على ان العبد يؤخذ بعزمه على المعصية
وكلام السيد ره في تنزيه الانبياء حيث قال وارادة المعصية معصية وكلام المحقق الطوسي ره
في التجريد ايضا مصرح بذلك حيث قال وارادة القبيح قبيح واما القسم الخامس فلا اشكال في قبحه
من المستقلات العقلية واما القسم السادس فقد ذكرنا وجهه مع ... الى ...

١ قوله ان التفاوت الخ اقول ان نسبة هذا الكلام الى المستدل مع عدم وقوع هذا التعبير في كلامه لكونه محصل مرامه كما هو واضح وانما عبر المصنف ره بذلك توطئة للجواب ومحصل الجواب منع عدم التفاوت وعدم منافاته لمذهب العدلية وسند المنع ان استحقاق العقاب يحتاج الى كون ايجاب فعل اختياري لا استقلال العقل بقبح العقاب على امر غير اختياري ويكفي في كون الفعل اختياريا انتهائه الى مقدماته اختيارية ضرورة انه لا يشترط في اختيارية الفعل كون جميع مقدماته اختيارية والا لما صدر فعل اختياري فمن شرب الخمر وصادف قطعه الواقع فقد عصى اختيارا واما كون عدم الاستحقاق
٢ عدم حصول علة الاستحقاق لفقد شيء من شرائطه لغير الاختيارية التي لا دخل في اقتضاء المعصية او مانع عن ادراكها مع حصول المقتضي للاستحقاق

٥ مستندا الى امر غير اختياري فنتيجة غير معلوم اقول بل معلوم العدم فانه يكفي في عدم الاستحقاق وحده

في حجية القطع

هذا هل هو حجة عليه من الشارع وان كان مخالفا للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته او انه حجة عليه اذا صادف الواقع بمعنى انه لو شرب الخمر الواقعي عالما عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلا لا انه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا وان لم يكن خمرا في الواقع ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الاول كما يظهر من دعوى جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت فان تعبيرهم بظن الضيق لبيان ادنى فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق نعم حكي عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان بل في التذكرة لو ظن ضيق الوقت عصى لو اخر ان استمر الظن وان انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان انتهى واستقرب العدم سيد مشايخنا في المفاتيح وكذا الاختلاف بينهم ظاهر في ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلوة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه ويؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجري وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مايع معين خمرا وقطع الاخر بكون مايع اخر خمرا فشرباهما فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر او العكس لا سبيل الى الثاني والرابع والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول ويمكن الخدشة في الكل اما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمسألة عقلية خصوصا مع مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد قده والمنقول منه ليس حجة في المقام واما بناء العقلاء فلو سلم فانما هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فان المذمة على المنكشف لا الكاشف ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري فانه لكشفه عما يجري به عن خبث الفاعل لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى والحاصل ان الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا لا في ان هذا الفعل ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه في مقام الطغيان والمعصية فان هذا غير منكر في المقام ولكن لا يجدي في كون الفعل محرما شرعيا لان استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل ومن المعلوم ان الحكم العقلي باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل لا بالفاعل واما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا دون من لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم كما يشهد به الاخبار الواردة في ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحديهما وقلة العامل بما سنه الاخر فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول او عقابه

اعظم وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا والاخبار في امثال ذلك في طرفي الثواب والعقاب
بحد التواتر فالظاهر ان العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته
مع المولى لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية وربما يؤيد ذلك انا نجد من انفسنا الفرق
في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف الا ان يقال ان ذلك انما هو في المبغوضية عند العقلاء
من حيث ان زيادة العقاب من المولى وتاكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفي
المستحيل في حق الحكيم تعالى فتامل هذا وقد يظهر من بعض المعاصرين صاحب الفصول في الاجتهاد والتقليد
في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط
بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية
للجهة الظاهرية فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم
بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من
انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتله
الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله
ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه على التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع
الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا
يجديه ان لم يصادف الواقع ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب
بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية
اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات
ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري انتهى كلامه رفع مقامه اقول يرد
عليه اولا منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتيا لان التجري على المولى قبيح ذاتا كالظلم بل هو قسم من الظلم
فيمتنع عروض الصفة المحسنة له وفي مقابله الانقياد لله تعالى فانه يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة وثانيا لو سلم
انه لا امتناع في ان يعرض له جهة محسنة لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة وليس مما لا يعرض له في نفسه
حسن ولا قبح الا بملاحظة ما يتحقق في ضمنه وبعبارة اخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك
في كونه مقتضيا له كالكذب وليس من قبيل الافعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في انفسها حسنها
ولا قبحها وح فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي ومن المعلوم
ان ترك قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الامور التي تتصف بحسن او قبح للجهل
بكونه قتل مؤمن ولذا اعترف في كلامه بانه لو قتله كان معذورا فاذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في
ضمنه مما يتصف بحسن او قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض

امره بقتل

امره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره فانه لا اشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه
في الواقع قتل مؤمن ودعوى ان الفعل الذي يتحقق به التجري وان لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان
لكنه لا يمتنع ان يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بان يرفعه الا ان نقول بعدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة
في استحقاق المدح والذم وهو محل نظر بل منع وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري
مدفوعة مضافا الى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتامل بان العقل مستقل
بقبح التجري في المثال المذكور ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بان ترك القتل لا يتصف
بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يصرفهما الى المصلحة
اذا جهل الفاعل بذلك ثم انه ذكر هذا القائل في بعض كلماته ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل
عقاباهما ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام اذ مع كون التجري عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب لا وجه
للتداخل ان اريد به وحدة العقاب فانه ترجيح بلا مرجح وان اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري فهذا
ليس تداخلا لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه احدهما والتحقيق انه لا فرق في
قبح التجري بين موارده وان المتجري لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته
واما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى في ضمنه ففيه اشكال كما اعترف به الشهيد قده فيما ياتي من كلامه
نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد الى المعصية فالمصرح به في الاخبار الكثيرة العفو عنه وان كان يظهر
من اخبار اخر العقاب على القصد ايضا مثل قوله صلوات الله عليه نية الكافر شر من عمله وقوله انما يحشر
الناس على نياتهم وما ورد من تعليل خلود اهل النار في النار وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل من
الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى
المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه
اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية
مؤمن وفحوى ما دل على ان الرضا بفعل كالفعل مثل قوله ع الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وما ورد
في تفسير قوله تع فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين من ان نسبة القتل الى المخاطبين مع تاخرهم عن القاتلين
بكثير لرضاهم بفعلهم ويؤيده قوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض و
لا فسادا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم ويمكن حمل
الاخبار الاول على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار الاخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن
الفعل لا باختياره او يحمل الاول على من اكتفى بمجرد القصد والثانية على من اشتغل بعد القصد
ببعض المقدمات كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم حيث عممه بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام
ولعله لتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية وقد علم مما ذكرنا ان التجري على اقسام احدها مجرد القصد

الى المعصية والثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية
والرابع التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به والخامس التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام
والسادس التلبس به رجاء ان لا يكون معصية وخوف كونها معصية ويشترط في صدق التجري في الثلثة الاخيرة
عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة الوجوبية او التحريمية والا لم يتحقق احتمال المعصية
وان تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي كما في موارد اصالة البرائة واستصحابها ثم ان الاقسام الستة كلها مشتركة
في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وسوء سريرته وانما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق
في ضمنه التجري وعليك بالتامل في كل من الاقسام قال الشهيد قده في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقابا و
لا ذما ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها
ففي تاثير هذه النية نظر من انها لم يصادف المعصية صارت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على
انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح تشبها بشرب المسكر فعل حراما و
لعله ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح ويتصور محل النظر في صور منها لو وجد امراة في منزل غيره فظنها
اجنبية فاصابها فبان انها زوجته او امته ومنها ما لو وطئ زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرة ومنها
ما لو هجم على طعام بيد غيره فاكله فتبين انه ملكه ومنها ما لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت
ملكه ومنها ما اذا قتل نفسا بظن انها معصومة فبانت مهدورة وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي
ذلك للدلالة على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الاخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة
وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب انتهى **الثاني** انك قد عرفت انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا
بين اسباب العلم وينسب الى غير واحد من اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات
العقلية لغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون الى شيء منها فان اراد عدم
جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف ولو امكن الحكم بعدم
اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل وان اراد عدم جواز الخوض
في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها فلو سلم ذلك واغمض عن
المعارضة لكثرة ما يحصل من الخطاء في فهم المطالب من الادلة الشرعية فله وجه وح فلو خاض فيها وحصل
القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك لتقصيره في مقدمات التحصيل الا ان الشان في ثبوت كثرة
الخطاء ازيد مما يقع في فهم المطالب من الادلة الشرعية وقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن
المحدث الاسترابادي في فوائده المدنية قال في عداد ما استدل على انحصار الدليل في غير الضروريات
الدينية بالسماع عن الصادقين ع قال الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق
الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة

والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء في نتائج الافكار والسبب في
ذلك ان الخطاء في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة
الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد
فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم
الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم
وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول
الفقه وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطاء من جهة الصورة
لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم
امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تاييدا لما ذكره وقال بعد
ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات
الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت انما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة
بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطاء في
مادة الفكر ان المشائيين ادعوا البداهة في ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين
اخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص الاول
وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان
تمسكنا بكلامهم ع فقد عصمنا من الخطاء وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه انتهى كلامه والمستفاد من كلامه عدم
حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الاحساس وقد استحسن ما ذكره اذا لم يتوافق
عليه العقول غير واحد ممن تاخر عنه منهم السيد المحدث الجزايري قده في اوائل شرح التهذيب على ما حكي عنه قال
بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم
في الاصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسئلة من المسائل قلت اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم
فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارضا هو والنقلي
فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتنى عليه مسائل كثيرة
ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة اقول لا يحضرني شرح التهذيب حتى الاحظ ما فرع على ذلك فليت شعري
اذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع وممن وافقهما على ذلك
في الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحدائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه
الا انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا مدخل للعقل

في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم لقصور العقل المذكور
عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق
بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به فان عارضه دليل عقلي اخر فان
تايد احدهما بنقلي كان الترجيح له والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تايد ذلك العقلي بدليل نقلي كان
الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم
ذكره وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب
الاوهام الذي هو من حجج الملك العلام وان شذ وجوده في الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال انتهى ولا ادري
كيف جعل الدليل النقلي في الاحكام النظرية مقدما على ما هو في البداهة من قبيل الواحد نصف الاثنين
مع ان ضروريات الدين والمذهب لم يزد في البداهة على ذلك والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل و
النقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين واي دليل على الترجيح المذكور واعجب من ذلك الاستشكال في تقديم
النقلي على الفطري الخالي عن شوائب الاوهام على الدليل النقلي مع ان العلم بوجود الصانع جل ذكره اما ان
يحصل من هذا العقل الفطري او مما دونه من العقليات البديهية بل النظريات المنتهية الى البداهة
والذي يقتضيه النظر وفاقا لاكثر اهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز ان يعارضه دليل
نقلي وان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تاويله ان لم يمكن طرحه وكلما حصل القطع من دليل نقلي
مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرايع على حدوث العالم زمانا فلا يجوز ان يحصل القطع على خلافه
من دليل عقلي مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة
لكن هذا لا يتاتى في العقل البديهي من قبيل الواحد نصف الاثنين ولا في الفطري الخالي عن شوائب الاوهام
فلا بد في مواردها من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه لان الادلة القطعية النظرية في النقليات
مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي او الفطري فان قلت لعل نظر هؤلاء الى ما يستفاد
من الاخبار مثل قولهم ع حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا وقولهم ولو ان رجلا قام ليله وصام نهاره
وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون اعماله بدلالته ما كان له على الله ثواب
وقولهم من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا الى غير ذلك من ان الواجب علينا هو امتثال احكام الله تعالى
التي بلغها حججه ع فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله
فان معنى سكوته عنه عدم امر اوليائه بتبليغه وح فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع و
ان كان مطابقا للواقع كما يشهد به تصريح الامام ع بنفي الثواب على التصدق بجميع المال مع القطع بكونه محبوبا
ومرضيا عند الله ووجه الاستشكال في تقديم العقلي الفطري السليم على الدليل النقلي ما ورد من النقل
المتواتر على حجية العقل وانه حجة باطنة وانه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان ونحوها مما يستفاد منه كون العقل

السليم ايضا حجة من الحجج فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل كما ان الشرع عقل
من خارج ومما يشير الى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل
به العقل ما لفظه ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او تركه او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة
نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان انتهى موضع
الحاجة قلت اولا نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب اطاعة حكم الله سبحانه كيف والعقل بعد ما عرف ان
الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب اطاعة الله لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ ودعوى استفادة
ذلك من الاخبار ممنوعة فان المقصود من امثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول
الناقصة الظنية على ما كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالاقيسة والاستحسانات والا فادراك
العقل البديهي الحكم الشرعي بنظره في غاية الندرة بل لا نعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الاخبار الكثيرة
وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول واما نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به
بدلالة ولي الله فلو ابقي على ظاهره دل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام مع اعترافه
بانه حجة من حجج الملك العلام فلا بد من حمله على التصدقات الغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين لاجل
تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب في تصدق المخالف كما في تصدقنا على فقراء الشيعة لاجل محبتهم
لامير المؤمنين ع وبغضهم لاعدائه او على ان المراد حبط ثواب التصدق من اجل عدم المعرفة لولي الله تعالى
او على غير ذلك وثانيا سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الاطاعة لكنا اذا علمنا اجمالا بان حكم الواقعة
الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجة مضافا الى ما ورد من قوله ع في خطبة حجة الوداع
معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار و
يباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم ادركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة
عقلية نجزم من ذلك بان ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله عليه فيكون الاطاعة
بواسطة الحجة الا ان يدعى ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم
تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم ع ولو بالواسطة
فهو غير واجب الاطاعة وح فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة ع لكن قد عرفت عدم
دلالة الاخبار مع تسليم ظهورها فهو ايضا من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي ولذلك لا فائدة مهمة
في هذه المسألة اذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل
بذلك ما دام هذا القطع باقيا فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول او مطروح نعم الانصاف ان الركون الى العقل
فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام لينتقل منها الى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطاء كثيرا
في نفس الامر وان لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة بمضمون ان دين الله

السليم

لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد عن دين الله من عقول الناس واوضح من ذلك كله رواية ابان بن تغلب عن الصادق ع قال قلت رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت قطع اصبعين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فقلنا ان الذي جاء به شيطان قال ع مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وهي وان كانت ظاهرة في توبيخ ابان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه او على تعجبه مما حكم به الامام ع من جهة مخالفته لمقتضى القياس الا ان مرجع الكل الى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الاحكام فهو توبيخ على المقدمات المفضية الى مخالفة الواقع وقد اشرنا هنا في اول المسألة الى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق اللم لان انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية فقد يصير منشأ لطرح الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم واوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين فانه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد وقد اشير الى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر وعند نهي بعض اصحابهم ع عن المجادلة في المسائل الكلامية لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ان الوجه في النهي عن الاخير عدم الاطمينان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة فيصير مفحما عند المخالفين ويوجب ذلك وهن المطالب الحقة في نظر اهل الخلاف

الثالث قد اشتهر في السنة المعاصرين ان قطع القطاع لا اعتبار به ولعل الاصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قده بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطعه او في ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه انتهى اقول اما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه فلان ادلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الاسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم واما قطع من خرج قطعه عن العادة فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الاحكام التي يكون القطع موضوعا لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق لان ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم وان اريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقية الى الواقع فان اريد بذلك انه حين قطعه كالشاك فلا شك في ان احكام الشاك وغير العالم لا يجري في حقه وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع الى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم والقاطع بانه صلى ثلثا بالبناء على انه صلى اربعا ونحو ذلك وان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه وتنزيله الى الشك او تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه ولو بان يقال له ان الله سبحانه لا

منك الواقع لو فرض عدم تفطنه لقطعه بان الله يريد الواقع منه ومن كل احد فهو حق لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل الاموال في الجملة واما فيما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع في القطاع كما لا دليل عليه في غيره ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى لم يفرق ايضا بين القطاع وغيره وان اريد بذلك انه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما اتى به على طبق قطعه فهو حق ايضا في الجملة لان المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد فالمأتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع سواء القطاع وغيره وان كان للاعتقاد مدخل فيه كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونها قبلة فان قضية هذا كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه الاعادة وان لم تجب على غيره ثم ان بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقييده بما اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا بانه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وان كان العقل ايضا قد يقطع بعدم المنع الا انه اذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع وانت خبير بانه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب اثار ذلك الشيء عليه مع فرض كون الاثار اثارا له والعجب ان المعاصر مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة اوامري على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل اليك مني بطريق المشافهة والمراسلة وفساده يظهر مما سبق من اول المسألة الى هنا

الرابع ان المعلوم اجمالا هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث اثبات التكليف به وان الحكم المعلوم بالاجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ام هو كالمجهول راسا واخرى في انه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي او الاجمالي المعتبر فهل يكتفي في امتثاله بالموافقة الاجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي ام لا يكتفي به الا مع تعذر العلم التفصيلي فلا يجوز اكرام شخصين احدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل ولا فعل الصلوتين في ثوبين مشتبهين مع امكان الصلوة في ثوب طاهر والكلام من الجهة الاولى يقع من جهتين لان اعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان الاولى حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البرائة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الاول التكلم في المرتبة الاولى ولنقدم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال فنقول مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الاطاعة ففي غاية الوضوح واما فيما يحتاج الى قصد الاطاعة فالظاهر ايضا تحقق الاطاعة اذا قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون احدهما المأمور به ودعوى ان العلم بكون المأتي به مقربا معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه ممنوعة اذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك ايضا فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي باداء العبادات

اقول يبالي انه ما سئل السيد لم صرح أخيه لم تصرفه ما هو معقولة بذا السيد جمعين مع بطلان صلوة من لا يعلم حكمها قال نعم قال لكن حكمتم بصحة صلوة اي اهل في مسئلة القصر والاتمام والجهر والاخفات قال لان العلم فيهما قيد الحكم وفيه ان كون العلم قيدا للحكم الواقعي مستلزم للدور كما لا يخفى وللتفصي عن الاشكال المزبور وجوه تاتي في باب البرائة لمحرره

العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي لكن الظاهر كما هو المحكي من بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط اذا توقف على تكرار العبادة بل الظاهر المحكي من الحلي في مسئلة الصلوة في الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق او بجهة القبلة او في ثوب طاهر ان يتوضأ وضوئين يقطع بوقوع احدهما بالماء المطلق او يصلي الى جهتين يقطع بطهارة احدهما لكن الظاهر من صاحب المدارك قدس سره التامل بل ترجيح الجواز في المسئلة الاخيرة ولعله متامل في الكل اذ لا خصوصية للمسئلة الاخيرة واما اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما اذا اتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءا فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي لكن لا يبعد ذهاب المشهور الى ذلك بل ظاهر كلام السيد الرضي في مسئلة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير اخيه السيد المرتضى له ثبوت الاجماع على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها هذا كله في تقديم العلم التفصيلي المعتبر وتقديمه على العلم الاجمالي ام لا التحقيق انه لو ان الظن المذكور ان كان مما لم يثبت اعتباره الا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتاخرين لاثبات حجية الظن المطلق فلا اشكال في جواز ترك تحصيله والاخذ بالاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار والعجب ممن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ثم يذهب الى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه ولابطال هذه الشبهة واثبات صحة عبادة المحتاط محل اخر واما لو توقف الاحتياط على التكرار ففي جواز الاخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به او عدم الجواز وجهان من ان العمل بالظن المطلق لم يثبت الا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه اما تقديمه على الاحتياط فلم يدل عليه دليل ومن ان الظاهر ان تكرار العبادة احتياطا في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق الى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء مع ان جواز العمل بالظن اجماعي فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامتثال والحاصل ان الامر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظنا وبين تحصيل العلم بتحقق الاطاعة ولو اجمالا فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدما على الاول في مقام الاطاعة بحكم العقل والعقلاء لكن بعد العلم بجواز الاول والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الاصحاب عن ذلك واطلاقهم اعتبار نية الوجه فالاحوط ترك ذلك وان لم يكن واجبا لان نية الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه الا مع العلم بالوجه او الظن الخاص لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه الا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط واما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر ان تقديمه على الاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه فالاقوى جواز ترك تحصيل الظن والاخذ بالاحتياط ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد اذا اخذ بالاحتياط وترك التقليد الا انه خلاف الاحتياط من جهة وجود

القول

في حجية القطع

القول بالمنع من جماعة وان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر ايضا جواز التكرار بل اولوية على الاخذ بالظن الخاص لما تقدم من ان تحصيل الواقع بطريق العلم ولو اجمالا اولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلا وادلة الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لا تعيين العمل بها في مقام الامتثال الا ان شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتاخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك مضافا الى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة مع امكان ان يقال انه اذا شك بعد القطع بكون داعي الامر هو التعبد بالمامور به لا حصوله باي وجه اتفق في ان الداعي هو التعبد بايجاده ولو في ضمن امرين او ازيد او التعبد بخصوصه متميزا عن غيره فالاصل عدم سقوط الغرض الداعي الا بالثاني وهذا ليس تقييدا في دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلاقه كما لا يخفى وح فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد ارادة التكرار بتحصيل الواقع اولا بظنه المعتبر من التقليد او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصة او المطلقة واتيان الواجب مع نية الوجه ثم الاتيان بالمحتمل الاخر بقصد القربة من جهة الاحتياط وتوهم ان هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما اتى به بقصد القربة فيكون قد اخل فيه بنية الوجوب مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه اذ لو اتى به بنية الوجوب كان فاسدا قطعا لعدم وجوبه ظاهرا على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر وان شئت قلت ان نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط اجماعا حتى من القائلين باعتبار نية الوجه لان لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغوا ولا اظن احدا يلتزم بذلك **اما المقام الاول** وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي فقد عرفت ان الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى مسئلة البرائة والاحتياط والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي اقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية فنقول ان للعلم الاجمالي صورا كثيرة لان الاجمال الطاري اما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم كما لو شككنا ان حكم الوجوب في يوم الجمعة متعلق بالظهر او الجمعة وحكم الحرمة متعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين او بذاك واما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه كما لو شك في ان هذا الموضوع المعلوم الكلي او الجزئي تعلق به الوجوب او الحرمة واما من جهة الحكم والمتعلق جميعا مثل ان نعلم ان حكما من الوجوب والتحريم تعلق باحد هذين الموضوعين ثم الاشتباه في كل من الثلثة اما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع كما في مثال الظهر والجمعة واما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني والاشتباه في هذا القسم اما في المكلف به كما في الشبهة المحصورة واما في المكلف وطرفا الشبهة في المكلف اما ان يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الخنثى واما ان يكونا احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المني في الثوب المشترك ولا بد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامرين احدهما انك قد عرفت في اول مسئلة اعتبار العلم ان اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقية وقد يكون من باب الموضوعية

بجعل الشارع والكلام هنا في الاول اذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعا
فان دل على كون العلم التفصيلي داخلا في الموضوع كما لو فرضنا ان الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب الا عما علم تفصيلا
نجاسته فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاسة **الثاني** انه اذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي
بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرم مخالفته لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ
خاص فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلوته بالحدث او بواحد مردد بين الحدث والاستدبار او بين ترك
ركن وفعل مبطل او بين فقد شرط من شرائط صلوة نفسه وفقد شرط من شرائط صلوة امامه بناء على اعتبار وجود
شرائط الامام في علم المأموم الى غير ذلك وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية
الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك منها ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن
مع احدهما دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان اطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الاصل
للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ ره القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلا
مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة
او تدريجا فانه قد يؤدي الى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم
تفصيلا بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز
الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة ومنها حكم بعض بصحة ائتمام احد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما
بالاخر مع ان المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلوته من جهة حدثه او حدث امامه ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين
التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما وكذب الاخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل
منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعي ومنها حكمهم بانه لو كان لاحد درهم ولآخر
درهمان فتلف احد الدراهم من عند الودعي ان لصاحب الاثنين واحدا ونصفا وللاخر نصفا فانه قد يتفق
افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله
من مالكه الواقعي اليه ومنها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها للاخر فانه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها الى
الاول فانه قد يؤدي ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند واحد ويبيعهما بثمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام
الثمن اليه لكون بعض مثمنه مال المقر في الواقع ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مثمنه
على وجه يقضى فيه بالتحالف كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا او جارية فان رد الثمن الى المشتري
بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمنا للعبد او الجارية وكذا لو اختلفا في كون ثمن
الجارية المعينة عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري
ومنها الحكم بانه لو قال احدهما بعتك الجارية بمائة وقال الاخر وهبتني اياها انهما يتحالفان وترد الجارية
الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك صاحبها الى الاخر الى غير ذلك من الموارد التي يقف

عليها

في حجية القطع

المتتبع فلا بد في هذه الموارد من التزام احد امور على سبيل منع الخلو احدها كون العلم التفصيلي في كل من
اطراف الشبهة موضوعا للحكم بان يقال ان الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولا فالمشتبه بالبول طاهر في الواقع و
كذا المانع للصلوة الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص فالمأموم والامام متطهران في الواقع الثاني
ان الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ واقعا في حق الاخر بان يقال ان من كانت صلوته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه فللاخر
ان يرتب عليها آثار الصحة الواقعية فيجوز له الائتمام وكذا من حل له اخذ الدار ممن وصل اليه نصفه اذا لم يعلم كذبه
في الدعوى بان استند الى بينة او اقرار او اعتقاد من القرائن فانه يملك هذا النصف الاخر فيثبت ملكه
للنصفين في الواقع وكذا الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم في مسئلة الصلح ومسئلتي التحالف الثالث ان
يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة بما اذا لم يفض الى العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة
تفصيلا كمسئلة اختلاف الامة على قولين وحمل اخذ المبيع في مسئلتي التحالف على كونه تقاصا شرعيا
قهريا عما يدعيه من الثمن او انفساخ البيع بالتحالف من اصله او من حينه وكون اخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية
وعليك بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد باحد الامور المذكورة فان اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي
وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه اذا عرفت هذا فلنعد الى حكم مخالفة العلم الاجمالي فنقول
مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين احدهما مخالفته من حيث الالتزام كالالتزام باباحة وطي
المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها به مع اتحاد زماني الوجوب والحرمة وكالالتزام باباحة
موضوع كلي مردد امره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون احدهما المعين تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال فان
المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة
الا من حيث الالتزام باباحة الفعل الثاني مخالفته من حيث العمل كترك الامرين اللذين يعلم بوجوب احدهما
وارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل وبعد ذلك فنقول اما المخالفة الغير العملية
فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معا سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء و
البول اما في الشبهة الموضوعية فلان الاصل في الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين فيقال
الاصل عدم تعلق الحلف بوطي هذه وعدم تعلق الحلف بترك وطيها فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي
التحريم والوجوب فيحكم بالاباحة لاجل الخروج من موضوع الوجوب والحرمة لا لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم
بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردد واما الشبهة الحكمية فلان الاصول الجارية فيها وان
لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية لنفس الحكم كاصالة الاباحة مع العلم بالوجوب او الحرمة
فان الاصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لا مخرجة عن موضوعه الا ان الحكم الواقعي المعلوم
اجمالا لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة

عملية لم يتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام بالاحكام الشرعية الفرعية انما يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل عقلا او نقلا على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع لان الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فهي كالاصول في الشبهة الموضوعية تخرج مجاريها عن موضوع ذلك الحكم اعني وجوب الاخذ بحكم الله هذا ولكن التحقيق انه لو ثبت هذا التكليف اعني وجوب الاخذ بحكم الله والالتزام مع قطع النظر عن العمل لم يجر الاصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي اعني وجوب الالتزام بحكم الله وهو غير جار حتى في الشبهة الموضوعية كما سيجي فيخرج عن المخالفة الغير العملية فالحق ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشي فلم يلتزم به المكلف لكنه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شي نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المامور به ولذا قيدنا الوجوب والتحريم في صدر المسئلة بغير ما علم كون احدهما المعين تعبديا فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا اجراء الاصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون احدهما حكم الشارع والمفروض ايضا عدم مخالفتهما في العمل فلا معصية ولا قبح بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي فملخص الكلام ان المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي في العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه ويمكن ان يقرر دليل الجواز بوجه اخصر وهو انه لو وجب الالتزام فان كان باحدهما المعين واقعا فهو تكليف من غير بيان ولا يلتزمه احد وان كان باحدهما على وجه التخيير فهذا لا يمكن ان يثبت بذلك الخطاب المعين المردد بين الامر والنهي فلا بد له من خطاب اخر عقلي او نقلي والمفروض عدم ثبوته مع ان ذلك الخطاب حيث فرض كونه توصليا فالغرض منه وهو واحد من الفعل والترك حاصل بدونه فهو محال لانه طلب للحاصل الا ان يلتزم بان الخطاب التخييري المدعى ثبوته ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونه بل المقصود منه صدور واحد من الفعل او الترك مع الالتزام بحكم لا على وجه عدم المبالاة بالحكم المعلوم اجمالا من الشارع والتقيد بهذا ولكن الظاهر من جماعة من الاصحاب في مسئلة الاجماع المركب اطلاق القول بالمنع عن الرجوع الى حكم علم عدم كونه حكم الامام ع في الواقع وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل طرحا لقول الامام ع نعم صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسئلة فيما اذا اقتضى الاصلان حكمين يعلم بمخالفة احدهما للواقع بجواز العمل بكليهما وقاسه بعضهم على العمل بالاصلين المتنافيين في الموضوعات لكن القياس في غير محله لما تقدم من ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف فان البناء على عدم تحريم المراة لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطيها فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطي من حلف على ترك وطيها وكذا الحكم بعدم وجوب وطيها لاجل البناء على عدم الحلف على وطيها فهي خارجة

عن موضوع

عن موضوع الحكم بوجوب وطي من حلف على وطيها وهذا بخلاف الشبهة الحكمية فان الاصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال وليس مخرجا لمجراه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد اذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعي حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام فاذا فرض جواز ذلك لان العقل والنقل لم يدل الا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا عن اجراء الاصول المتنافية في الواقع ولا يبعد حمل اطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الامام ع في مسئلة الاجماع على طرحه من حيث العمل اذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة فراجع كلماتهم فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل فان ظاهر الشيخ ره الحكم بالتخيير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض طرحهما والرجوع الى الاصل ولا ريب ان في كليهما طرحا للحكم الواقعي لان التخيير الواقعي كالاصل حكم ثالث نعم ظاهرهم في مسئلة دوران الامر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع الى الاباحة وان اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل بتعيين الاخذ بالحرمة والانصاف انه لا يخلو من قوة لان المخالفة العملية الغير اللازمة هي المخالفة دفعة وفي واقعة واما المخالفة تدريجا وفي واقعتين فهي لازمة البتة والعقل حاكم بقبح المخالفة التدريجية اذا كان عن قصد اليها ومن غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعة لان ارتكاب ما هو مبغوض للمولى عن قصد قبيح ولو كان في واقعتين اذا لم يكن له عند كل واقعة ما هو بدل ظاهري للمعلوم اجمالا في الواقعتين وح فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل او الترك ويقبح عقابه لو اتفق مخالفة ما التزم للحكم الواقعي لان هذا الالتزام غاية الامكان في الانقياد لذلك التكليف المجهول فافهم هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم اجمالا من حيث الالتزام بان لا يلتزم به او يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلك واما المخالفة العملية فان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس او كترك القصر والاتمام في موارد اشتباه الحكم لان ذلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين وكذا لو قال اكرم زيدا واشتبه بين شخصين فان ترك اكرامهما معصية فان قلت اذا اجرينا اصالة الطهارة في كل من الانائين واخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما بناء على طهارة كل منهما مخالفة لقول الشارع اجتنب عن النجس قلت اصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص انما توجب جواز ارتكابه من حيث هو واما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينا فلا بد اما من اجتنابهما تحصيلا للموافقة القطعية واما ان يجتنب احدهما فرارا عن المخالفة القطعية على الاختلاف المذكور في محله هذا مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلة الاجتهادية لا معنى له الا رفع حكم ذلك الموضوع فرجع اصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس فتدبر وان كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين كما اذا علمنا بنجاسة هذا المايع او بحرمة هذه المراة

او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان او بوجوب الصلوة عند ذكر النبي صلى الله عليه وآله ففي المخالفة القطعية ح
وجوه احدها الجواز مطلقا لان المردد بين الخمر والاجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم
ارتكابه وكذا المردد بين الدعاء والصلوة فان الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية
ومخالفتها الثاني عدم الجواز مطلقا لان مخالفة الشارع قبيحة عقلا مستحقة للذم عليها ولا يعذر فيها الا
الجاهل بها الثالث الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم فيجوز في الاولى دون الثانية لان المخالفة
القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء بخلاف الشبهات الحكمية كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع
المركب وكان الوجه ما تقدم من ان الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات ادلة التكليف بخلاف الاصول
في الشبهات الحكمية فانها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا وقد عرفت ضعف ذلك وان مرجع الاخراج
الموضوعي الى رفع الحكم المترتب على ذلك فيكون الاصل في الموضوع في الحقيقة منافيا لنفس الدليل الواقعي
الا انه حاكم عليه لا معارض له فافهم الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحدا بالنوع كوجوب احد
الشيئين وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة آخر والوجه في ذلك ان الخطابات في الواجبات الشرعية باسرها في
حكم خطاب واحد بفعل الكل فترك البعض معصية عرفا كما لو قال المولى افعل كذا وكذا وكذا فانه بمنزلة افعلها
جميعا فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معينا او واحدة غير معين عنده نعم في وجوب الموافقة القطعية بالاتيان
بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على ان مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية عنه او يكفي ايجاد
احدهما وهو هذا بخلاف المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعد معصية عندهم وان لم يلتزموا الا
اليقيني بخطاب مجمل والاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني ثم الاول ثم الثالث ثم الرابع هذا كله في اشتباه الحكم من حيث
الفعل المكلف به واما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فقد عرفت انه يقع تارة في الحكم
الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كاحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدي المني وقد يقع
في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكر والانثى اما الكلام في الاول
فمحصله ان مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على احدهما شيئا اذ العبرة في الاطاعة والمعصية بتعلق
الخطاب بالمكلف الخاص فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وان ورد من الشارع انه يجب الغسل
على كل جنب فان كلا منهما شاك في توجه هذا الخطاب اليه فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنبا بمجرد
هذا الخطاب الغير المتوجه اليه نعم لو اتفق لاحدهما او لثالث علم بتوجه خطاب اليه دخل في اشتباه متعلق
التكليف الذي تقدم حكمه باقسامه ولا بأس بالاشارة الى بعض فروع المسئلة ليتضح انطباقها على ما تقدم في
العلم الاجمالي بالتكليف فمنها حمل احدهما الاخر وادخاله في المسجد للطواف او لغيره بناء على تحريم ادخال
الجنب او ادخال النجاسة الغير المتعدية فان قلنا ان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة دخل في المخالفة
القطعية المعلومة تفصيلا وان تردد كونه من جهة الدخول او الادخال وان جعلناهما متغايرين في الخارج كما

في حجية القطع

في الذهن فان جعلنا الدخول والادخال راجعين الى عنوان محرم واحد وهو القدر المشترك بين ادخال النفس
وادخال الغير كان من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس وان جعلنا كلا منهما
عنوانا مستقلا دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة وكذا من جهة دخول
المحمول واستيجاره الحامل حيث انه علم اجمالا بصدور احد المحرمين اما دخول المسجد جنبا او استيجار جنب للدخول
في المسجد الا ان يقال بان الاستيجار تابع لحكم الاجير فاذا لم يكن هو في تكليفه محكوما بالجنابة وابيح له الدخول في
المسجد صح استيجار الغير له ومنها اقتداء الغير بهما في صلوة او صلوتين فان قلنا بان عدم جواز الاقتداء
من احكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما في صلوة واحدة موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلوة
والاقتداء بهما في صلوتين من قبيل ارتكاب الانائين والاقتداء باحدهما في صلوة واحدة كارتكاب احد الانائين
وان قلنا انه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه صح الاقتداء في صلوة فضلا عن صلوتين
لانهما طاهران بالنسبة الى حكم الاقتداء والاقوى هو الاول لان الحدث مانع واقعي لا علمي نعم لا اشكال في استيجارهما
لكنس المسجد فضلا عن استيجار احدهما لان صحة الاستيجار تابع لاباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعية والمفروض
اباحته لهما وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميزا بين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين
الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهري للشخص المتصف به واما الكلام في الخنثى فيقع تارة في معاملتها
مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية او مجهولهما وحكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين و
تارة في معاملة الغير معها وحكم الكل يرجع الى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلق بالمكلف به اما معاملتها مع الغير
فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقا للعلم الاجمالي بحرمة نظرها الى احدى الطائفتين فيجتنب عنهما مقدمة
وقد يتوهم ان ذلك من باب الخطاب الاجمالي لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس والخنثى شاك
في دخوله في احد الخطابين والتحقيق هو الاول لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن احدى الطائفتين ومع العلم
التفصيلي لا عبرة باجمال الخطاب كما تقدم في الدخول والادخال في المسجد لواجدي المني مع انه يمكن ارجاع
الخطابين الى خطاب واحد وهو تحريم نظر كل انسان الى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والانوثية عدا من يحرم
نكاحه ولكن يمكن ان يقال ان الكف عن النظر الى ما عدا المحارم مشقة عظيمة فلا يجب الاحتياط فيه بل العسر فيها
اولى من الشبهة الغير المحصورة او يقال ان رجوع الخطابين الى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية لا في وجوب
الموافقة القطعية فافهم وهكذا حكم الخنثى في لباسه حيث انه يعلم اجمالا بحرمة واحد من مختصات الرجال كا
لمنطقة والعمامة او مختصات النساء عليه فيجتنب عنهما واما حكم ستارته في الصلوة فيجتنب الحرير ويستر
جميع بدنه واما حكم الجهر والاخفات فان قلنا بكون الاخفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى
بهما وان قلنا انه عزيمة لها فالتخيير ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلوة في حقها وقد يقال بالتخيير مطلقا من
جهة ما ورد من ان الجاهل في الجهر والاخفات معذور وفيه مضافا الى ان النص انما دل على معذورية الجاهل

بالنسبة الى لزوم الاعادة لو خالف الواقع واين هذا من تخيير الجاهل من اول الامر بينهما بل الجاهل لو جهر او اخفى
متردداً بطلت صلوته اذ يجب عليه الرجوع الى العلم او العالم ان الظاهر من الجهل في الاخبار غير هذا الجهل واما تخيير
قاضي الفريضة المنسية عن الخمس في ثلاثية ورباعية وثنائية فانما هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلث
المستلزم لالغاء الجهر والاخفات بالنسبة اليه فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مط واما معاملة
الغير معهما فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة اليها لكونها شبهة في الموضوع والاصل الاباحة وفيه ان
عموم وجوب الغض على المؤمنات الا على نسائهن او الرجال المذكورين في الاية يدل على وجوب الغض عن الخنثى
ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو في غير النكاح واما التناكح فيحرم بينه وبين غيره قطعا فلا يجوز له تزويج امراة لاصالة
عدم ذكوريته ولا التزوج برجل لاصالة عدم كونه امرأة هذا تمام الكلام في اعتبار العلم **المقصد الثاني**
في الظن والكلام فيه يقع في مقامين احدهما في امكان التعبد به عقلا والثاني في وقوعه عقلا او شرعا
اما الاول فاعلم ان المعروف هو امكانه ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة في استحالة العمل بخبر الواحد عموم
المنع لمطلق الظن فانه استدل على مذهبه بوجهين الاول انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي
لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اجماعا الثاني ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال
اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن بل في مطلق الامارة
الغير العلمية وان لم يفد الظن واستدل المشهور على الامكان بانا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال وفي هذا
التقرير نظر اذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه
بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر هكذا انا لا نجد في عقولنا بعد التامل ما يوجب الاستحالة
وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان والجواب عن دليله الاول ان الاجماع انما قام على عدم الوقوع
لا على الامتناع مع ان عدم الجواز قياسا على الاخبار انما هو فيما اذا بني تاسيس الشريعة اصولا او فروعا على العمل بخبر
الواحد عن الله سبحانه لا مثل ما نحن فيه مما ثبت اصل الدين وجميع فروعه بالادلة القطعية لكن عرض اختفاؤها
في الجملة من جهة العوارض واخفاء الظالمين للحق واما عن دليله الثاني فقد اجيب عنه تارة بالنقض بالامور الكثيرة الغير
المفيدة للعلم كالفتوى والبينة واليد بل القطع ايضا لانه قد يكون جهلا مركبا واخرى بالحل بانه ان اريد تحريم
الحلال الظاهري او عكسه فلا نم لزومه وان اريد تحريم الحلال الواقعي ظاهرا فلا نم امتناعه والاولى ان يقال
انه ان اراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسد فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلا
عن امتناعه اذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع اما ان يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة واما ان لا يكون له
فيها حكم كالبهائم والمجانين فعلى الاول فلا مناص عن ارجاعه الى ما لا يفيد العلم من الاصول والامارات الظنية
التي منها الخبر الواحد وعلى الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي وقد فر المستدل منهما
فان التزم ان مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم لان الواجب والحرام ما علم بطلب فعله او تركه قلنا فلا يلزم

من التعبد بالخبر تحليل حرام او عكسه وكيف كان فلا نظن بالمستدل ارادة الامتناع في هذا الفرض بل الظاهر
بدعوى الانفتاح لانه اسبق من السيد واتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم ومما ذكرنا ظهر انه لا مجال للنقض عليه
بمثل الفتوى لان المفروض انسداد باب العلم على المستفتي وليس له شيء ابعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من
العمل بقول المفتي وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلا مركبا فان باب هذا الاحتمال منسد على
القاطع وان اراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل بالخبر فنقول ان التعبد بالخبر يتصور
على وجهين احدهما ان يجب العمل به لمجرد كونه طريقا الى الواقع وكاشفا ظنيا عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة
سوى الكشف عن الواقع كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض باصابة الواقع فان الامر بالعمل بالظن
الخبري او غيره لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفا ظنيا عن الواقع الثاني ان يجب العمل به لاجل انه يحدث
فيه بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الامارة للواقع
كان يحدث في صلوة الجمعة بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها
واقعا اما ايجاب العمل بالخبر على الوجه الاول فهو وان كان في نفسه قبيحا مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل
من تحريم الحلال وتحليل الحرام لكن لا يمتنع ان يكون الخبر اغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الادلة القطعية
التي يستعملها المكلف للوصول الى الحرام والحلال الواقعيين او يكونان متساويين في نظره من حيث الايصال الى
الواقع الا ان يقال ان هذا رجوع الى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول الى الواقع اذ ليس المراد انسداد باب
الاعتقاد ولو كان جهلا مركبا كما تقدم سابقا فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع واما وجوب العمل
بالخبر على الوجه الثاني فلا قبح فيه اصلا كما لا يخفى قال في النهاية في هذا المقام تبعا للشيخ قده في العدة ان
الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين
بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة انتهى موضع
الحاجة فان قلت ان هذا انما يوجب التصويب لان المفروض على هذا ان في صلوة الجمعة التي اخبر بوجوبها مصلحة راجحة
على المفسدة الواقعية فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها وبعد
الاخبار تضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه لان
الشرط في ايجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة فيكون اطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى انه حرام لولا
الاخبار لا انه حرام بالفعل ومبغوض واقعا فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس الا المحبوبية و
الوجوب فلا يصح اطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت
حكم شرعي مغاير للحكم المسبب عن المصلحة الراجحة والتصويب وان لم ينحصر في هذا المعنى الا ان الظاهر بطلانه ايضا
كما اعترف به العلامة في النهاية في مسألة التصويب واجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بان
ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم قلت لو سلم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه واغمضنا النظر عما سيجيء

من عدم كون ذلك تصويباً كان الجواب به عن ابن قبة من جهة انه امر ممكن غير مستحيل وان لم يكن واقعاً لاجماع او غيره وهذا المقدار يكفي في رده وحيث انجر الكلام الى التعبد بالامارات الغير العلمية فنقول في توضيح هذا المرام وان كان خارجاً عن محل الكلام ان ذلك يتصور على وجهين الاول ان يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التعبد بها الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع كما لو امر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق غير ملاحظ في ذلك الا كون قول الاعراب موصلا الى الواقع دائماً او غالباً والامر بالعمل في هذا القسم ليس الا للارشاد الثاني ان يكون ذلك لمدخلية سلوك الامارة في مصلحة العمل وان خالف الواقع فالغرض ادراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها اما القسم الاول فالوجه فيه لا يخلو من امور احدها كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الامارات للواقع وان لم يعلم بذلك المكلف الثاني كونها في نظر الشارع غالب المطابقة الثالث كونها في نظره اغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع لكون اكثرها في نظر الشارع جهلا مركبا والوجه الاول والثالث يوجبان الامر بسلوك الامارة ولو مع تمكن المكلف من الاسباب المفيدة للقطع والثاني لا يصح الا مع تعذر باب العلم لان تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تدارك بشيء قبيح واما القسم الثاني فهو على وجوه احدها ان يكون الحكم مطلقاً من اصله تابعاً لتلك الامارة بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم فتكون الاحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها والجاهل مع قطع النظر عن قيام امارة عنده على حكم العالمين لا حكم له او محكوم بما يعلم الله ان الامارة تؤدي اليه وهذا تصويب باطل عند اهل الصواب من التخطئة وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الاخبار والاثار الثاني ان يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الامارة بمعنى ان لله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه وشأني في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه وهذا ايضاً كالاول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لان الصفة المزاحمة بصفة اخرى لا تصير منشأ للحكم فلا يقال للكذب النافع انه قبيح واقعاً والفرق بينه وبين الوجه الاول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ان العامل بالامارة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم نعم كان ظنه مانعاً عن المانع وهو الظن بالخلاف الثالث ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الاثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فاوجبه الشارع ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد العمل على طبقها اذ قد لا تتضمن الامارة الزاما على المكلف فاذا تضمنت استحباب شيء او وجوبه تخييرا او اباحته وجب عليه

اذا اراد الفعل ان يوقعه على وجه الاستحباب او الاباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما وتلك المصلحة لا بد ان تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل به مع التمكن من العلم والا كان تفويتا لمصلحة الواقع وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبة فان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه الى المصلحة في العمل بالامارة وترتيب احكام الواقع على مؤداها وبين الوجه السابق الراجع الى كون قيام الامارة سببا لجعل مؤداها على المكلف مثلا اذا فرضنا قيام الامارة على وجوب صلوة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر فان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلوة الظهر فصلوة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي فهنا وجوب واحد واقعا وظاهرا متعلق بصلوة الجمعة وان لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الامر بالعمل بتلك الامارة قبيحا لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من ادراكه بالعلم فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الامارة على وجوب صلوة الجمعة فيرجع الوجه الثالث الى الوجه الثاني وهو كون الامارة سببا لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلوة الجمعة وهو التصويب الباطل قلت اما رجوع الوجه الثالث الى الوجه الثاني فهو باطل لان مرجع جعل مدلول الامارة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني الى ان صلوة الجمعة هي واجبة عليه واقعا كالعالم بوجوب صلوة الجمعة فاذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي فاذا انكشف مخالفة الامارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا الى موضوع اخر كما اذا صار المسافر بعد فعل صلوة القصر حاضرا اذا قلنا بكفاية السفر في اول الوقت لصحة القصر واقعا ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة على ان مضمونها هو الحكم الواقعي وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤداها فاذا ادت الى وجوب صلوة الجمعة واقعا وجب ترتيب احكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي فان كان في اول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تاخيرها فاذا فعلها جاز له فعل النافلة وان حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر لعدم وجوب الظهر عليه فعلا ورخصة في تركها وان كان في اخر وقتها حرم تاخيرها والاشتغال بغيرها ثم ان استمر هذا الحكم الظاهري اعني الترخيص في ترك الظهر الى اخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بجواز تركها الى الاخر وفيها مشتملا على مصلحة يتدارك بها ما فات لاجله من مصلحة الظهر لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به وان لم يستمر بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلوة الجمعة واقعا ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الامر من اول الامر لان المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامري وانما عمل على طبقه ما دامت امارته قائمة فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم اعني وجوب الاتيان بالظهر ونقض اثار وجوب صلوة الجمعة الا ما فات منها فقد تقدم ان مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم ان حكم الشارع بالعمل بمؤدى الامارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الاخير لا بد ان يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر ثم ان قلنا ان القضاء فرع صدق

الفوت المتوقف على فوتنا الواجب من حيث ان فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه لان الواجب وان ترك الا ان مصلحته
متداركة فلا يصدق على هذا الترك الفوت وان قلنا انه متفرع على مجرد ترك الواجب وجب هنا الفرض لعلم بترك
صلوة الظهر مع وجوبها عليه واقعا ولاجل ما ذكرنا ذكر في تمهيد القواعد من فروع مسئلة التصويب والتخطئة
لزوم الاعادة للصلوة بظن القبلة وعدمه وان كان تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر فعلم من ذلك ان
ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الواجب ومعه يسقط عن الوجوب
ممنوع لان فعل الجمعة قد لا يستلزم الا ترك الظهر في بعض اجزاء وقته فالعمل على الامارة معناه الاذن في
الدخول فيها على قصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على
مصلحة يتدارك بها مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها
ظاهرا والا كان جواز التطوع في تلك الحال حكما واقعيا لا ظاهريا واما قولك انه مع تدارك المفسدة بمصلحة
الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع ايضا اذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعي وان تدارك مفسدة تركه بمصلحة
فعل الاخر كوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا وبالجملة فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة
على حكم شرعي حال الامر بالعمل بالامارة القائمة على الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمرو فكما ان الامر
بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع وانما يوجب جعل احكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الامارة قائمة
عليه فاذا فقدت الامارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع احكام عدم ذلك
الموضوع من اول الامر فكذلك الامر بالعمل على الامارة القائمة على الحكم وحاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح
بين جعل مدلول الامارة حكما واقعيا والحكم بتحققه واقعا عند قيام الامارة وبين الحكم واقعا بتطبيق العمل
على الحكم الواقعي المدلول عليه بالامارة كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الامارة
واما قولك ان مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الامارة
الى التصويب الباطل نظرا الى خلو الحكم الواقعي ح عن المصلحة الملزمة التي يكون في فوتها المفسدة ففيه منع
كون هذا تصويبا كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقا اليه
والتعبد بترتيب اثاره في الظاهر بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة واما ما ذكره من ان الحكم الواقعي اذا
كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة الفعل على طبق الامارة فلو بقي في الواقع كان حكما بلا صفة والا ثبت
انتفاء الحكم في الواقع وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشيء في الواقع واجبا وقامت امارة على تحريمه فان لم يحرم
ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة وان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين وان انتفى ثبت
انتفاء الحكم الواقعي ففيه ان المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الامارة
ويتعلق به العلم والظن وامر السفراء بتبليغه وان لم يلزم امتثاله فعلا في حق من قامت عنده امارة على
خلافه الا انه يكفي في كونه حكمه الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به او جاهلا مقصرا والرخصة في تركه عقلا

كما في الجاهل القاصر او شرعا كمن قامت عنده امارة معتبرة على خلافه ومما ذكرنا يظهر حال الامارة على الموضوعات
الخارجية فانها من هذا القسم الثالث والحاصل ان المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعية الغير
المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها لها اثار عقلية وشرعية تترتب عليها عند العلم بها
او قيام امارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع نعم هذه ليست احكاما فعلية بمجرد وجودها
الواقعي وتلخص من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة الغير العلمية
ممنوع على اطلاقه وانما يقبح اذا ورد التعبد على بعض الوجوه كما تقدم تفصيل ذلك ثم انه ربما ينسب الى بعض
ايجاب التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة على الله تعالى بمعنى قبح تركه منه في مقابل قول ابن قبة فان اريد به
وجوب امضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف فحسن وان اريد وجوب الجعل بالخصوص
في حال الانسداد فممنوع اذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم انما يجب عليه اذا لم يكن هناك طريق
عقلي وهو الظن الا ان يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية وان اراد حكم صورة الانفتاح فان اراد وجوب التعبد العيني فهو غلط لجواز تحصيل العلم
معه قطعا وان اراد وجوب التعبد به تخييرا فهو مما لا يدركه العقل اذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الامارة
يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة اللهم الا ان يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل
رفع ايجابه بنصب امارة هي اقرب من غيرها الى الواقع او اصح في نظر الشارع في مقام البدلية ثم اذا تبين عدم
استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد
في الاحكام الشرعية مطلقا او في الجملة وقبل الخوض في ذلك لا بد من تأسيس الاصل الذي يكون عليه المعول عند
عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا او في الجملة فنقول التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على وقوع
التعبد به محرم بالادلة الاربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون دل على
ان ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء ومن السنة قوله في عداد القضاة من اهل النار
ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند
العوام فضلا عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو
كان عن جهل مع التقصير نعم قد يتوهم متوهم ان الاحتياط من هذا القبيل وهو غلط واضح اذ فرق بين الالتزام
بشيء من قبل المولى على انه منه مع عدم العلم بانه منه وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه او رجاء كونه
منه وشتان ما بينهما لان العقل يستقل بقبح الاول وحسن الثاني والحاصل ان المحرم هو العمل بغير العلم
متعبدا به ومتدينا به واما العمل به من دون تعبد بمقتضاه فان كان لرجاء ادراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه
احتياط اخر ولم يثبت من دليل اخر وجوب العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة فان
الاتيان بالفعل محرم وان لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به وان لم يكن لرجاء ادراك الواقع فان لزم
منه طرح اصل دل الدليل على وجوب الاخذ به حتى يعلم خلافه كان محرما ايضا لان فيه طرحا للاصل الواجب العمل

كما فيما ذكره مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم وان لم يلزم منه ذلك جاز العمل كما لو ظن بوجوب
ما تردد بين الحرمة والوجوب فان الالزام بطرف الوجوب لا على انه حكم الله المعين جائز لكن في تسميته هذا عملا بالظن
مسامحة وكذا في تسمية الاخذ به من باب الاحتياط وبالجملة فالعمل بالظن اذا لم يصادف الاحتياط محرم اذا وقع على
وجه التعبد به والتدين سواء استلزم طرح الاصل او الدليل الموجود في مقابله ام لا واذا وقع على غير وجه
التعبد به فهو محرم اذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول والادلة الموجودة المعلوم وجوب العمل بها هذا في مورده
وقد يقرر الاصل هنا بوجوه اخر منها ان الاصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وايجاب العمل به وفيه
ان الاصل وان كان ذلك الا انه لا يترتب على مقتضاه شيء فان حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم
بورود التعبد من غير حاجة الى احراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك الى الاصل ثم اثبات الحرمة والحاصل
ان اصالة عدم الحادث انما يحتاج اليها في الاحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث واما الحكم المترتب على عدم
العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج الى احراز عدمه بحكم الاصل وهذا نظير قاعدة
الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ فانه لا يحتاج في اجرائها الى اجراء اصالة عدم فراغ الذمة بل
يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فتدبر ومنها ان الاصل هي اباحة العمل بالظن لانها الاصل في الاشياء حكاه
بعض عن السيد المحقق الكاظمي وفيه على تقدير صدق النسبة اولا ان اباحة التعبد بالظن غير معقول اذ لا معنى
لجواز التعبد وتركه لا الى بدل غاية الامر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالاصل او الدليل الموجود هناك في
مقابله الذي يتعين الرجوع اليه لولا الظن فغاية الامر وجوب التعبد به او بالظن تخييرا فلا معنى للاباحة
التي هي الاصل في الاشياء وثانيا ان اصالة الاباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبح التعبد بالظن من دون
العلم بوروده من الشارع ومنها ان الامر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه التخيير او ترجيح جانب التحريم
بناء على ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وفيه منع الدوران لان عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم
لما عرفت من اطباق الادلة الاربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع الا ترى انه
اذا دار الامر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها ومنها ان الامر في المقام دائر
بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالا وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي
فيرجع الى الشك في المكلف به وتردده بين التخيير والتعيين فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي
تحصيلا لليقين بالبراءة خلافا لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام وفيه اولا ان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام
مقدمة عقلية للعمل بها وامتثالها فالحاكم بوجوبه هو العقل ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وان الذي
حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم بل اما ان يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد
القطعي على ما هو التحقيق واما ان يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي لان
التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم وسيجيء الاشارة الى هذا في رد من زعم ان نتيجة

دليل الانسداد

دليل الانسداد مهملة مجملة مع عده دليل الانسداد دليلا عقليا وحكما يستقل به العقل واما ثانيا فلان
العمل بالظن في مورد مخالفته للاصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الاخذ
بتلك الاصول حتى يعلم خلافها فلا حاجة في رده الى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة الى قدح المخالفة
الاحتمالية للتكليف المتيقن مثلا اذا فرضنا ان الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة فحينئذ يكون
العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين فلا يحتاج الى تكلف ان التكليف
بالواجبات والمحرمات يقيني ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي
وان في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز فهذا اشبه شيء بالاكل عن القفا
فقد تبين مما ذكرنا ان ما ذكرنا في بيان الاصل هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه وحاصله ان التعبد بالظن مع
الشك في رضاء الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك وهو باطل عقلا ونقلا واما مجرد العمل على طبقه
فهو محرم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظية او العملية الدالة على وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع فالعمل
بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به ملتزما انه حكم الله وكان العمل مخالفا لمقتضى الاصول وقد يتحقق فيه
جهة واحدة كما اذا خالف الاصل ولم يلتزم بكونه حكم الله او التزم ولم يخالف مقتضى الاصول وقد لا يكون فيه عقاب
اصلا كما اذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف اصلا وحينئذ قد يستحق عليه الثواب كما اذا عمل به على وجه الاحتياط
هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه فالعمل على ما يطابقه
بلا استناد اليه ليس عملا به فصح ان يقال ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقا وافق الاصول او خالفها غاية الامر انه
اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين من جهة الالتزام والتشريع ومن جهة طرح الاصل المامور بالعمل به
حتى يعلم بخلافه وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين فمما اشير فيه الى الاولى قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على
الله تفترون بالتقريب المتقدم وقوله ع رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومما اشير فيه الى الثانية قوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا وقوله ع من افتى الناس بغير علم كان ما يفسده اكثر مما يصلحه ونفس ادلة الاصول ثم ان ما ذكرنا
من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق من ان اعتبار الاصول لفظية كانت او عملية غير مقيد بصورة عدم الظن
على خلافها واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها فلقائل ان يمنع اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا لا على
وجه الالتزام ولا على غيره اما مع عدم تيسر العلم في المسئلة فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى
الاصل الموجود في تلك المسئلة على خلاف الظن وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد
بذلك الاصل لانه المفروض فغاية الامر التخيير بينهما او تقديم الظن لكونه اقرب الى الواقع فيتعين بحكم العقل
واما مع التمكن من العلم في المسئلة فلان عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبني
على القول بوجوب تحصيل الواقع علما اما اذا ادعى ان العقل لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظن وان الضرر الموهوم
لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن ثم انه ربما يستدل على اصالة حرمة العمل بالظن بالآيات

الناهية

الناهية عن العمل بالظن وقد اطالوا الكلام في النقض والابرام في هذا المقام مما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت لانه ان اريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت انه من ضروريات العقل فضلا عن تطابق الادلة الثلثة النقلية عليه وان اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وان لم يكن عن استناد اليه فان اريد حرمته اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفي في ذلك الادلة الواقعية وان اريد حرمته اذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم فيكفي فيه ايضا ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن وان اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد اليه وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمته ايضا والظاهر ان مضمون الايات هو التعبد بالظن والتدين به وقد عرفت انه ضروري التحريم فلا مهم في اطالة الكلام في دلالة الايات وعدمها انما المهم الموضوع له هذه الرسالة بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلمية التي اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع الى الظن مطلقا او في الجملة وهي امور منها الامارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وهي على قسمين القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والاطلاق ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع بناء على عدم وصوله الى حد الوضع وكالقرائن المقامية التي يعتمدها اهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك وبالجملة الامور المعتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو اراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عد ذلك منه قبيحا والقسم الثاني ما يعمل لتشخيص اوضاع الالفاظ وتشخيص مجازاتها من حقائقها وظواهرها عن خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب الخالص وتعيين ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة وان الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف الى بعض افراده وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى او غير ظاهر وفي القسم الاول ان الظاهر المفروغ عن كونه ظاهرا مراد اولا والشك في الاول مسبب عن الاوضاع اللغوية والعرفية وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد اما القسم الاول فاعتباره في الجملة مما لا اشكال فيه ولا خلاف لان المفروض كون تلك الامور معتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومن المعلوم بديهة ان طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين احدهما جواز العمل بظواهر الكتاب

والثاني

والثاني ان العمل بالظواهر مطلقا في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج الى اثبات انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية ام لا والخلاف الاول ناظر الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلا والخلاف الثاني ناظر الى منع كون المتعارف بين اهل اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطاب بواسطة اصالة عدم القرينة عند التخاطب فمرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى واما الكبرى اعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند اهل اللسان في الاستفادة فمما لا خلاف فيه ولا اشكال اما الكلام في الخلاف الاول فتفصيله انه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم واقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان الاول الاخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك مثل النبوي ص من فسر القران برايه فليتبوء مقعده من النار وفي رواية اخرى من قال في القران بغير علم فليتبوء وفي نبوي ثالث من فسر القران برايه فقد افترى على الله الكذب وعن ابي عبد الله ع من فسر القران برايه ان اصاب لم يوجر وان اخطا سقط ابعد من السماء وفي النبوي العامي من فسر القران برايه فاصاب فقد اخطا وعن مولانا الرضا عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم قال قال رسول الله ص ان الله عز وجل قال في الحديث القدسي ما آمن بي من فسر برايه كلامي وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني وعن تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال من حكم برايه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برايه اية من كتاب الله فقد كفر وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي ص وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وقوله ع ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القران ان الاية يكون اولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه وفي مرسلة شبيب بن انس عن ابي عبد الله ع انه قال لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فباي شيء تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه ص قال يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك وما هو الا عند الخاص من ذرية نبينا وما ورثك الله من كتابه حرفا وفي رواية زيد الشحام قال دخل قتادة على ابي جعفر ع فقال له انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال بلغني انك تفسر القران قال نعم الى ان قال يا قتادة ان كنت قد فسرت القران من تلقاء نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت واهلكت ويحك يا قتادة انما يعرف القران من خوطب به الى غير ذلك مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر وحاصل هذا الوجه يرجع الى ان منع الشارع عن ذلك يكشف عن ان مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل المحاورات العرفية والجواب عن الاستدلال بها انها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها في الاخبار اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيرا فان احدا من العقلاء اذا راى في كتاب مولاه انه امره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربيا او فارسيا او غيرهما

فعمل به وامثاله لم يعد هذا تفسيراً اذ التفسير كشف القناع ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً
لكن الظاهر ان المراد بالراي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع الى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها
اللغوية والعرفية وح فالمراد بالتفسير بالراي اما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان ذلك
في نظره القاصر وعقله الفاتر ويرشد اليه المروي عن مولينا الصادق ع قال في حديث طويل وانما هلك الناس
في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تاويلا من عند انفسهم بارائهم واستغنوا
بذلك عن مسئلة الاوصياء ع فيعرفونهم واما الحمل على ما يظهر له في بادي الراي من المعاني العرفية واللغوية
من دون تامل في الادلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية مثل الايات الاخر الدالة على خلاف
هذا المعنى والاخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها ومما يقرب هذا المعنى الثاني وان
كان الاول اقرب عرفا ان المنهي في تلك الاخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن اهل البيت ع
بل يخطئونهم به ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الامام ع على ظاهر القرآن كما ان المعلوم ضرورة
من مذهبهم العكس ويرشدك الى هذا ما تقدم في رد الامام ع على ابي حنيفة حيث انه يعمل بكتاب الله ومن
المعلوم انه انما كان يعمل بظواهره لا انه كان يأوله بالراي اذ لا عبرة بالراي عندهم مع الكتاب والسنة ويرشد الى
هذا قول ابي عبد الله ع في ذم المخالفين انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون
انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه العام واحتجوا باول الاية وتركوا السنة في تاويلها
ولم ينظروا الى ما يفتح به الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم ياخذوه عن اهله فضلوا
واضلوا وبالجملة فالانصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الاخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد
الفحص والتتبع في سائر الادلة خصوصا الاثار الواردة عن المعصومين ع كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا
الوجه دلت على عدم جواز العمل باحاديث اهل البيت ع ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع ان امر
النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام
يكون له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن وفي رواية ابن مسلم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن
هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين
المشهور بين الفريقين وغيرهما مما دل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة
بل ومطلق الاخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود والاخبار الدالة قولا وفعلا
وتقريرا على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله ع لما قال زرارة من اين علمت ان المسح ببعض الراس فقال ع
لمكان الباء فعرفه ع مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب وقول الصادق ع في مقام نهي الدوانقي عن قبول خبر
النمام انه فاسق وقال الله ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وقوله ع لابنه اسمعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن
بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وقوله ع لمن اطال الجلوس في بيت الخلاء

لاستماع

لاستماع الغناء اعتذارا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عنه مسئولا وقوله ع في تحليل العبد للمطلقة ثلثا انه زوج قال الله عز وجل حتى تنكح زوجا
غيره وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما وتقريره ع التمسك بقوله تعالى
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله ع في رواية عبد الاعلى في
حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين
من حرج ثم قال امسح عليه فاحال ع معرفة حكم المسح على اصبعه المغطى بالمرارة الى الكتاب مومياً الى ان
هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن ولا يخفى ان استفادة الحكم المذكور من ظاهر الاية الشريفة
انما تدل على نفي وجوب الحرج اعني المسح على نفس الاصبع فيدور الامر في بادي النظر بين سقوط المسح اصلا
وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الامام ع لكن يعلم عند
التامل ان الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط دون اصل المسح فيصير نفي الحرج دليلا
على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الاصبع المغطى فاذا احال الامام ع استفادة مثل هذا
الحكم الى الكتاب فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل او الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الاية المذكورة
او غير ذلك من الاحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن الى ورود التفسير بذلك من اهل البيت ع
ومن ذلك ما ورد من ان المصلي اربعا في السفر ان قرئت عليه اية القصر وجب عليه الاعادة والا فلا وفي
بعض الروايات ان قرئت عليه وفسرت له والظاهر ولو بحكم اصالة الاطلاق في باقي الروايات ان المراد من
تفسيرها له بيان ان المراد بقوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا بيان الترخيص في اصل تشريع القصر وكونه
مبنيا على التخفيف فلا ينافي تعين القصر على المسافر وعدم صحة الاتمام منه ومثل هذه المخالفة
للظاهر يحتاج الى التفسير بلا شبهة وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للامام ع ان الله تعالى قال لا جناح
ولم يقل افعلوا فاجاب ع بانه من قبيل قوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما
وهذا ايضا يدل على تقرير الامام ع لهما في التعرض لاستفادة الاحكام من الكتاب والدخل والتصرف
في ظواهره ومن ذلك استشهاد الامام ع بآيات كثيرة مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن ذلك
الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية الى غير ذلك مما
لا يحصى الثاني من وجهي المنع انا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في اكثر ظواهر الكتاب وذلك مما
يسقطها عن الظهور وفيه اولا النقض بظواهر السنة فانا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في اكثرها وثانيا
ان هذا لا يوجب السقوط وانما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر فان قلت العلم الاجمالي بوجود
مخالفات الظواهر لا يرتفع اثره وهو وجوب التوقف بالفحص ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين او علم

اجمالا

اجمالا لاجمالا لفه احد الظاهرين لظاهر الآخر كما في العامين من وجه وشبههما مما يجب التوقف فيه ولو بعد الفحص قلت هذه
شبهة ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص في العمومات بثبوت العلم الاجمالي بوجود المخصصات
فان العلم الاجمالي اما ان يبقى اثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات واما ان لا يبقى فان بقي فلا يرتفع
بالفحص والا فلا مقتضى للفحص وتندفع هذه الشبهة بان المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات في الواقع كثيرة
فيما بايدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص واما وجود مخالفات في الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم فح فلا
يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص ولا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالي واما
بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفى بالاصل السالم عن العلم الاجمالي والحاصل ان المنصف لا
يجد فرقا بين ظواهر الكتاب والسنة لا قبل الفحص ولا بعده ثم انك قد عرفت ان العمدة في منع الاخباريين من العمل بظواهر
الكتاب هي الاخبار المانعة عن تفسير القرآن الا انه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في آخر كلامه ان المنع
عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل والعمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل حيث قال بعد اثبات ان في
القرآن محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين
ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه
موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر تكون ظنية اذ مدار الافهام على القاء
الحقايق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا الثانية ان المتشابه
كما يكون في اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا استعمل العمومات وكثيرا ما اريد الخصوص
من غير قرينة وربما اخاطب احدا واريد غيره ونحو ذلك فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به
والقرآن من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون
فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه
آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات
ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى الناس عن التفسير
بالآراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل
بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج
في الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا
ما اخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة
المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا
لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام المخصص والمطلق المقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا
لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من

اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله ص عن تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير
وايضا ذم الله تعالى من اتباع الظن وكذا الرسول ص واوصياؤه ولم يستثنوا ظواهر القرآن الى ان قال واما الاخبار
فقد سبق ان اصحاب الائمة ع كانوا عاملين باخبار الآحاد من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا
لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى اقول وفيه مواقع للنظر سيما في جعل العمل بظواهر الاخبار
من جهة قيام الاجماع العملي ولولاه لتوقف في العمل بها ايضا اذ لا يخفى ان عمل اصحاب الائمة ع بظواهر الاخبار لم
يكن لدليل شرعي خاص وصل اليهم من ائمتهم وانما كان امرا مركوزا في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر
من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة سواء كان من الشارع ام غيره وهذا المعنى جار في القرآن ايضا على تقدير
كونه ملقى للافادة والاستفادة على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم نعم الاصل الاولي هي حرمة العمل بالظن على
ما عرفت مفصلا لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار حتى يبقى الباقي بل الخارج منه هو مطلق الظهور
الناشي عن كلام كل متكلم القي الى غيره للافهام ثم ان ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها
من المتشابهات ممنوع اولا بان المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفا بل يصح سلبه عنه فالنهي الوارد عن
اتباع المتشابه لا يمنع كما اعترف به في المقدمة الاولى من ان مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر وثانيا بان
احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الاصل الذي اعترف به ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما
اعترف به من اصالة حجية الظواهر لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا ان يعلم كونه مما نهى الشارع عنه وبالجملة
فالحق ما اعترف به قدس سره من انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب ولا بد للمانع من اثبات المنع ثم انك قد عرفت
مما ذكرنا ان خلاف الاخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة
لافادة المطالب واستفادتها وانما يكون خلافهم في ان خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من انفسها
بل بضميمة تفسير اهل الذكر او انها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه كما عرفت من كلام السيد
المتقدم وينبغي التنبيه على امور الاول انه ربما يتوهم بعض ان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى
اذ ليست آية متعلقة بالفروع او الاصول الا ورد في بيانها او في الحكم الموافق لها خبر او اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع
على اكثرها مع ان جل آيات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ
تفصيلها من الاخبار انتهى اقول ولعله قصر نظره الى الآيات الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره
والا فالاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة والمنصوصة بالنصوص المتكافئة
كثيرة جدا مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض وفرهان مقبوضة ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم ولا تقربوا مال اليتيم واحل لكم ما وراء ذلكم وان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولولا نفر من كل
فرقة وفاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعبدا مملوكا لا يقدر على شيء وما على المحسنين من
سبيل وغير ذلك مما لا يحصى بل في العبادات ايضا كثيرة مثل قوله انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد

الحرام وآيات التيمم والوضوء والغسل وهذه العمومات وإن ورد فيها أخبار في الجملة إلا أنه ليس كل فرع مما يتمسك
فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ فلاحظ وتتبع الثاني أنه إذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين
في المؤدى كما في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال والتخفيف من الطهارة
الظاهرة في النقاء عن الحيض فلا يخلو إما أن نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا فيما كان الاختلاف
في المادة وإما أن لا نقول كما هو مذهب جماعة فعلى الأول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر
على النص أو على الأظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما وعلى الثاني فإن ثبت جواز الاستدلال
بكل قراءة كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم وإلا فلا بد من التوقف في محل التعارض
والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح مطلقا أو بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال
إذ لم يثبت تواتر التخفيف أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم أنى شئتم من حيث الزمان خرج منه أيام
الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزماني الثالث أن وقوع التحريف في القرآن
على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك مع أنه لو علم لكان من قبيل
الشبهة الغير المحصورة مع أنه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة
بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم الرابع قد يتوهم أن وجوب العمل بظواهر
الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره لأن من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى
ظواهر الكتاب وفيه أن فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل با
لظواهر مع أن ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية أنفسها إلا أن يقال إنها
لا تشمل أنفسها فتأمل وبإزاء هذا التوهم توهم أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص بل من
باب التخصص لأن وجود القاطع على حجيتها أخرجها عن غير العلم إلى العلم وفيه ما لا يخفى وأما التفصيل الآخر فهو الذي
يظهر من صاحب القوانين قده في آخر مسألة حجية الكتاب وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من
قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية
أم لا كما في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار
الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته
موجهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت
حجيته عند انسداد باب العلم ويمكن توجيه هذا التفصيل بأن الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن النوعي
وهو كون اللفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيدا للظن بالمراد فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه فيجب عليه
إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان
إما لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام وإما لغفلة من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفي بالمراد

ومعلوم

ومعلوم أن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء
على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء أقوالهم وأفعالهم وأما إذا لم يكن الشخص مقصودا بالإفهام
فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة فإنا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفا عن ظاهرها واحتملنا
أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد خفيت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلم أو منا إذ
لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه مع أن عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض
لكونه معصوما وليس اختفاء القرينة علينا مسببا عن غفلتنا عنه بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية
المتكلم ومن ألقي إليه الكلام فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينة
حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها إذ لا يحكم العادة
ولو ظنا بأنها لو كانت لظفرنا بها إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى
علينا من الأخبار والقرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية
المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليس مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص ولو فرض حصول
الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ظنا مستندا إلى الكلام كما نبهنا في أول البحث وبالجملة فظواهر
الألفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية
الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة لأن احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه متفق على عدم الاعتناء
به في جميع الأمور دون ما إذا كان الاحتمال مسببا عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت
لوصلت إلينا ومن هنا ظهر أن ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي
والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات لا ينفع في رد هذا التفصيل إلا أن يثبت كون أصالة عدم
القرينة حجة من باب التعبد ودون إثباتها خرط القتاد ودعوى أن الغالب اتصال القرائن فاحتمال اعتماد
المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته مردودة بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص إلى أكثر
العمومات والإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام وليس إلا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء
كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية أم كانت مقالية متصلة لكن عرض
لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى أو غير ذلك فجميع ذلك
مما لا يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا مع إمكان أن يقال إنه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص
نعم الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم
وأفعالهم هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل ولكن الإنصاف أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة
عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد فإن جميع ما دل من إجماع العلماء وأهل اللسان على
حجية الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد لأن أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم

القرائن أكثر مما ظفرنا بها
مع أنا لو سلمنا حصول الظن
بانتفاء القرائن المتصلة
لكن

يحكمون بارادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج
مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه فاذا وقع المكتوب الموجه من شخص الى شخص بيد ثالث
فلا يتامل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه الى المكتوب اليه فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث
مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى
وهذا واضح لمن راجع الامثلة العرفية هذا حال اهل اللسان في الكلمات الواردة اليهم واما العلماء فلا
خلاف بينهم في الرجوع الى اصالة الحقيقة في الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان
ذلك في الاحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد
الموصى له فان العلماء لا يتاملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى له المفقود
وكذا في الاقارير او كان في الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الائمة ع مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم
لا غير فانه لا يتامل احد من العلماء في استفادة الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجية اصالة
عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب ومن قصد افهامه ودعوى كون ذلك منهم للبناء على كون الاخبار الصادرة
عنهم ع من قبيل تاليف المصنفين واضحة الفساد مع انها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز فانه اولى بان يكون من
هذا القبيل فيرتفع ثمرة التفصيل المذكور لان المفصل اعترف بان ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تاليف
المؤلفين حجة بالخصوص لا لدخوله في مطلق الظن وانما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه الى مخاطب خاص بالنسبة
الى غيره والحاصل ان القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بانهم يعملون بظواهر الاخبار
من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد بل يعمل بها من يدعي الانفتاح وينكر
العمل باخبار الآحاد مدعيا كون معظم الفقه معلوما بالاجماع والاخبار المتواترة ويدل على ذلك ايضا سيرة
اصحاب الائمة ع فانهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار الواردة اليهم من الائمة الماضين ع كما يعملون بظواهر الاقوال
التي يسمعونها من ائمتهم ع لا يفرقون بينهما الا بالفحص وعدمه كما سياتي والحاصل ان الفرق في حجية اصالة
الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء واصحاب الائمة ع هذا كله مع ان
التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتنائه على الفرق بين اصالتي عدم الغفلة والخطاء في فهم المراد وبين مطلق
اصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وان قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم
جريان اصالة عدم الغفلة في حقهم مط فما ذكره من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصة على شمول الخطاب
للغائبين غير سديد لان الظن المخصوص ان كان هو الحاصل من المشافهة الناشي عن ظن عدم الغفلة والخطا
فلا يجري في حق الغائبين وان قلنا بشمول الخطاب لهم وان كان هو الحاصل من اصالة عدم القرينة فهو جار في
الغائبين وان لم يشملهم الخطاب ومما يمكن ان يستدل به ايضا زيادة على ما مر من اشتراك ادلة حجية الظواهر من
اجماع العلماء واهل اللسان ما ورد في الاخبار المتواترة معنى من الامر بالرجوع الى الكتاب وعرض الاخبار عليه

فان هذه

فان هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها فيشترك غير المشافهين معهم مط كما لا يخفى ومما ذكرنا تعرف النظر
فيما ذكره المحقق القمي ره بعد ما ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة الينا بالخصوص بقوله فان قلت ان اخبار
الثقلين يدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص فاجاب عنه بان رواية الثقلين ظاهرها غير مراد
وذلك لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الائمة ع كما يقوله الاخباريون وحجية ظاهر
رواية الثقلين بالنسبة الينا مصادرة اذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حرمة العمل على غير المشافهين بها وتوضيح النظر
ان العمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الاخبار المتواترة الآمرة باستنباط الاحكام من ظواهر
الكتاب وهذه الاخبار تفيد القطع بعدم ارادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الائمة ع
وليست ظاهرة في ذلك حتى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة واما خبر الثقلين فيمكن
منع ظهوره الا في وجوب اطاعتهما وحرمة مخالفتهما وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الاطاعة
والمعصية فافهم ثم ان لصاحب المعالم ره في هذا المقام كلاما يحتمل التفصيل المتقدم لا باس بالاشارة اليه
قال في الدليل الرابع من ادلة حجية خبر الواحد بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الاحكام
لفقد الاجماع والسنة المتواترة ووضوح كون اصل البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
ما لفظه لا يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون وذلك بضميمة مقدمة خارجية
وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك
ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها
من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو
بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما
يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها
على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي
ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون
الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف
المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن انتهى كلامه ولا يخفى ان في
كلامه قدس سره على اجماله واشتباه المراد منه كما يظهر من المحشين مواقع للنظر والتامل ثم انك قد عرفت ان
مناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى
ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام فلا فرق بين افادته الظن بالمراد وعدمها ولا بين وجود
الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه لان ما ذكرنا من الحجة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة وما ربما يظهر من
العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور او طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة فليس

من

من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم او اطلاق بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور بناء على ان ما دل من الدليل على حجية الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة الصدور اذا عارضها الشهرة فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور انما هو اذا خالفت الشهرة نفس الخبر لا عمومه او اطلاقه فلا يتأملون في عمومه اذا كانت الشهرة على التخصيص نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم تفد الظن او اذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها لكن لا يخفى انه مخالف لطريقة ارباب اللسان والعلماء في كل زمان ولذا عدّ بعض الاخباريين كالاصوليين استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع عليها هذا وان لم يرجع الى الاستصحاب المصطلح الا بالتوجيه الا ان الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة اجماعية وربما فصّل بعض من المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله الى ان الكلام ان كان مقرونا بحال او مقال يصلح ان يكون صارفا عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة وان كان الشك في اصل وجود الصارف او كان هناك امر منفصل يصلح لكونه صارفا فيعمل على اصالة الحقيقة وهذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل في العمل باصالة الحقيقة عند الشك في الصارف لا في حجية الظهور اللفظي ومرجعه الى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الاجمال فان اللفظ في القسم الاول يخرج عن الظهور الى الاجمال بشهادة العرف ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء والامر والنهي الواردين في مظان الحظر والايجاب الى غير ذلك مما احتف اللفظ بحال او مقال يصلح لكونه صارفا ولم يتوقف احد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصا له بل ربما يعكسون الامر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام ولذا لو قال المولى اكرم العلماء ثم ورد قول آخر من المولى انه لا تكرم زيدا واشترك زيد بين عالم وجاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم فيحكمون بارادة زيد الجاهل من النهي وبازاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف وهو ان احتمال ارادة خلاف مقتضى اللفظ ان حصل من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة وان حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة ومثّل له بما اذا ورد في السنة المتواترة عام وورد فيها ايضا خطاب مجمل يوجب الاجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع قال فلا دليل على لزوم العمل بالاصل تعبدا ثم قال ولا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة تعبدا فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح انتهى ووجه ضعفه يظهر مما ذكرنا فان التوقف في ظاهر خطاب لاجل احتمال خطاب آخر لكونه معارضا مما لم يعهد من احد من العلماء بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في احد الخطابين على المبين في الخطاب الآخر واما قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح فعلم فساده مما ذكرنا في التفصيل المتقدم من ان الكلام في المكتنف بما يصلح ان يكون صارفا قد اعتمد عليه المتكلم في ارادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر بل من المجملات وكذلك المتعقب بلفظ

قال ره

يصلح

يصلح للصارفية كالعام المتعقب بالضمير وشبهه مما تقدم واما القسم الثاني وهو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر كتشخيص ان اللفظ المفرد الفلاني كلفظ الصعيد او صيغة افعل او المركب الفلاني كالجملة الشرطية ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلاني وان الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر في مجرد رفع الحظر دون الالزام والظن الحاصل هنا يرجع الى الظن بالوضع اللغوي او الانفهام العرفي والاوفق بالقواعد عدم حجية الظن هنا لان الثابت المتيقن هي حجية الظواهر واما حجية الظن في ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في اثبات جزئي من جزئيات هذه المسألة وهي حجية قول اللغويين في الاوضاع فان المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية وان كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها فان الظاهر ان حكمة اعتبار اكثر الظنون الخاصة كاصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها انسداد باب العلم في غالب مواردها من العرفيات والشرعيات والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لاجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم وكيف كان فاستندوا في اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام الاحتجاج ولم ينكر ذلك احد على احد وقد حكي عن السيد في بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين قال الفاضل السبزواري فيما حكي عنه في هذا المقام ما هذا لفظه صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان انتهى وفيه ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقا الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها هذا مع انه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص الظواهر فالانصاف ان الرجوع الى اهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة اما في مقامات يحصل العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد او ازيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من ارسال جماعة بل فقيه واحد لها ارسال المسلمات واما في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي كما اذا اريد تفسير خطبة او رواية لا تتعلق بتكليف شرعي واما في مقام انسد فيه طريق العلم ولا بد من العمل فيعمل بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول اهل اللغة ولا يتوهم ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الاحكام لاندفاع ذلك بان اكثر مواد اللغات الا ما شذ وندر كلفظ الصعيد ونحوه معلوم من العرف واللغة كما لا يخفى والمتيقن في الهيئات هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي واتفاق اهل العربية او التبادر بضميمة اصالة عدم القرينة فانه قد يثبت به الوضع الاصلي الموجود في الحقائق

جزئيات ره

فيهما ره

كما

كما في صيغة افعل او الجملة الشرطية او الوصفية ومن هنا يتمسكون في اثبات مفهوم الوصف بفهم ابي عبيدة في حديث
لي الواجد ونحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم اهل اللسان وقد يثبت به الوضع بالمعنى الاعم الثابت في المجازات
المكتنفة بالقرائن المقامية كما يدعى ان الامر عقيب الحظر بنفسه مجردا عن القرينة يتبادر منه مجرد رفع الحظر
دون الايجاب فيه والالزام واحتمال كونه لاجل قرينة خاصة يدفع بالاصل فيثبت به كونه لاجل القرينة العامة وهي الوقوع
في مقام رفع الحظر فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة افعل بواسطة القرينة الكلية وبالجملة فالحاجة الى قول
اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة موارده الا تصلح سببا للحكم باعتبار لاجل الحاجة نعم سيجيء ان كل
من عمل بالظن في مطلق الاحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشي من الظن بقول اللغوي لكنه
لا يحتاج الى دعوى انسداد باب العلم في اللغات بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الاحكام فانه يوجب
الرجوع الى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة وان فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات
وسيتضح هذا زيادة على هذا ان شاء الله ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول
بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظرا الى انه من افراده فيشمله ادلته والمقصود من ذكره هنا
مقدما على بيان الحال في الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته فنقول ان ظاهر اكثر القائلين باعتباره
بالخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند لان مدعي الاجماع يحكي
مدلوله ويرويه عن الامام ع بلا واسطة ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام ويلحقه من الاحكام ما يلحقه
والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع المنقول وتوضيح ذلك يحصل بتقديم امرين
الاول ان الادلة الخاصة التي اقاموها على حجية خبر العادل لا تدل الا على حجية الاخبار عن حس لان العمدة من تلك الادلة
هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء واصحاب الائمة ع ومعلوم عدم شمولها الا للروايات المصطلحة وكذلك الاجماعات
الواردة في العمل بالروايات اللهم الا ان يدعى ان المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم
ولا يعتبر في ذلك حكاية الفاظ الامام ع ولذا يجوز النقل بالمعنى فاذا كان المناط كشف الروايات عن صدور
معناها عن الامام ع ولو بلفظ اخر والمفروض ان حكاية الاجماع ايضا حكاية حكم صادر عن المعصوم بهذه العبارة
التي هي معقد الاجماع او بعبارة اخرى وجب العمل به لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه
اذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى او بعبارة غيرها كما عمل بفتاوى علي بن بابويه قده لتنزيل فتواه منزلة
روايته بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الامام ع وسيجيء توضيح الحال ان شاء الله واما الايات فالعمدة فيها
من حيث وضوح الدلالة هي اية النبأ وهي انما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون الفاسق والظاهر منها بقرينة
التفصيل بين العادل حين الاخبار والفاسق وبقرينة تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع
في الندم احتمالا مساويا لان الفاسق لا رادع له عن الكذب هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه لا وجوب البناء
على اصابته وعدم خطائه في حدسه لان الفسق والعدالة حين الاخبار لا تصلح مناطا لتصويب المخبر وتخطئته

بالنسبة

بالنسبة الى حدسه وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس امر مشترك بين العادل والفاسق فلا يصلح
لتعليل الفرق به فعلمنا من ذلك ان المقصود من الاية ارادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الاخبار دون
الفاسق لان هذا هو الذي يصلح لاناطته بالفسق والعدالة حين الاخبار ومنه تبين عدم دلالة الاية على قبول
الشهادة الحدسية اذا قلنا بدلالة الاية على اعتبار شهادة العدل فان قلت ان مجرد دلالة الاية على ما ذكر
لا يوجب قبول الخبر لبقاء احتمال خطاء العادل فيما اخبر وان لم يتعمد الكذب فيجب التبين في خبر العادل ايضا
لاحتمال خطائه وسهوه وهو خلاف الاية المفصلة بين العادل والفاسق من وجهين وفي العادل من جهة
واحدة قلت اذا ثبت بالاية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفى احتمال خطائه وغفلته واشتباهه
باصالة عدم الخطأ في الحس وهذا اصل عليه اطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد نعم لو كان المخبر ممن يكثر
عليه الخطاء والاشتباه لم يعبأ بخبره لعدم جريان اصالة عدم الخطاء والاشتباه ولذا يعتبرون في الراوي و
الشاهد الضبط وان كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الاجماع الا ان المنصف يشهد ان اعتبار هذا في جميع
موارده ليس لدليل خارجي مخصص لعموم اية النبأ ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل بل لما ذكرنا من
ان المراد بوجوب قبول قول العادل دفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب لا تصويبه وعدم تخطئته او غفلته
ويؤيد ما ذكرنا انه لم يستدل احد من العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامي باية النبأ مع استدلالهم عليها
باية النفر والسؤال والظاهر ما ذكرنا من عدم دلالة الاية وامثالها من ادلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه
في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب اليه المعظم بل اطبقوا عليه كما في الرياض من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات اذا
لم تستند الى الحس وان علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر من ان الشهادة من الشهود وهو الحضور فالحس ماخوذ في مفهومها
والحاصل انه لا ينبغي الاشكال في ان الاخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة الا على من وجب عليه تقليد المخبر في الاحكام
الشرعية وان الاية ليست عامة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج فان قلت فعلى هذا اذا اخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم
تعمده للكذب فيه تقبل شهادته فيه لان احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض واحتمال غفلته وخطائه منفي بالاصل
المجمع عليه مع ان شهادته مردودة اجماعا قلت ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لاناطة
الحكم بهما وجودا وعدما تعبدا كما في الشهادة والفتوى ونحوهما بل المراد ان الاية المذكورة لا تدل الا على مانعية
الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة فلا يدل على
وجوب قبول خبر العادل اذا لم يمكن نفي خطائه باصالة عدم الخطاء المختصة بالاخبار الحسية فالاية لا تدل ايضا
على اشتراط العدالة ومانعية الفسق في صورة العلم بعدم تعمد الكذب بل لا بد له من دليل اخر الامر الثاني
ان الاجماع في مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الاصل له وهو الاصل لهم هو اتفاق جميع العلماء في عصر كما
ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين قال في التهذيب الاجماع هو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص وقال
صاحب غاية البادي في شرح المبادي الذي هو احد علمائنا المعاصرين للعلامة قده الاجماع في اصطلاح فقهائنا

امل

اهل البيت ع هو اتفاق امة محمد ص على وجه يشتمل على قول المعصوم انتهى وقال في لم الاجماع في الاصطلاح هو اتفاق
من يعتبر قوله من الامة انتهى وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الاجماع وغيره من المقامات كما تريهم
يعتذرون كثيرا عن وجود المخالف بانقراض عصره ثم انه لما كان وجه حجية الاجماع عند الامامية اشتماله على
قول الامام ع كانت الحجية دائرة مدار وجوده ع في كل جماعة هو احدهم ولذا قال السيد المرتضى اذا كان
علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت او قلت كان قول الامام في اقوالها فاجماعها حجة
وان خالف الواحد والاثنين اذا كان الامام احدهما قطعا او تجويزا يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقين
وان كثروا وان الاجماع بعد الخلاف كالمبتدئ في الحجية انتهى وقال المحقق في المعتبر بعد اناطة حجية الاجماع
بدخول قول الامام ع انه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في اثنين كان قولهما
حجة انتهى وقال العلامة ره بعد قوله ان الاجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم وكل جماعة قلت
او كثرت كان قول الامام ع في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع انتهى هذا ولكن لا يلزم
من كونه حجة تسميته اجماعا في الاصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواترا في الاصطلاح واما ما
اشتهر بينهم من انه لا يقدح خروج معلوم النسب واحدا او اكثر فالمراد انه لا يقدح في حجية اتفاق الباقي
لا في تسميته اجماعا كما علم من فرض المحقق قده الامام ع في اثنين نعم ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته اجماعا
في الاصطلاح حيث تراهم يدعون الاجماع في مسئلة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بانه معلوم النسب لكن التأمل
الصادق يشهد بان الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية نعم يمكن ان يقال انهم قد تسامحوا في اطلاق
الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام ع فيها لوجود مناط الحجية فيه وكون وجود المخالف غير مؤثر
شيئا وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة الى ما يعم اتفاق طائفة من
الامامية كما يعرف من ادنى تتبع لموارد الاستدلال بل اطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على اجماع الامامية
فقط مع انهم بعض الامة لا كلهم ليس الا لاجل المسامحة من جهة ان وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية وعلى
اي تقدير فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام ع في اقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن فيكون
الاخبار عن الاجماع اخبارا عن قول الامام ع وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق
والعلامة والشهيدين ومن تأخر عنهم واما اتفاق من عدا الامام ع بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام
بقاعدة اللطف كما عن الشيخ ره او التقرير كما عن بعض المتأخرين او بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على
الخطاء مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الامام ع فهذا ليس اجماعا اصطلاحيا الا ان ينضم قول الامام
المكشوف عنه باتفاق هؤلاء الى اقوالهم فيسمى المجموع اجماعا بناء على ما تقدم من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة
مشتمل على قول الامام ع اجماعا وان خرج عنه الكثير او الاكثر فالدليل في الحقيقة هو اتفاق من عدا الامام ع
والمدلول الحكم الصادر عنه ع نظير كلام الامام ع ومعناه فالنكتة في التعبير عن الدليل بالاجماع مع توقفه

على ملاحظة

على ملاحظة انضمام مذهب الامام ع الذي هو المدلول الى الكاشف عنه وتسمية المجموع دليلا هو التحفظ على ما جرت
سيرة اهل الفن من ارجاع كل دليل الى احد الادلة المعروفة بين الفريقين اعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل
ففي اطلاق الاجماع على هذا مسامحة في مسامحة وحاصل المسامحتين اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة يستحيل
بحكم العادة خطاؤهم وعدم وصولهم الى حكم الامام ع والاطلاع على تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة
واكثر العامة على حجية الاجماع يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح وبنائه على المسامحة لتنزيل وجود من
خرج من هذا الاتفاق منزلة عدمه كما عرفت من السيد والفاضلين قدهم من ان كل جماعة قلت او كثرت علم دخول
قول الامام ع فيهم فاجماعها حجة ويكفيك في هذا ما سيجيء من المحقق الثاني في تعليق الشرائع من دعوى الاجماع على ان
خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الاجماع مضافا الى ما عرفت من اطباق الفريقين على تعريف الاجماع
باتفاق الكل ثم ان المسامحة من جهة الاولى او الثانية في اطلاق لفظ الاجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها
لان العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل كان
اخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليسا اما لو لم يكن نقل الاجماع حجة او كان نقل مطلق الدليل القطعي
حجة لم يلزم تدليس اصلا ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم ره حيث انه بعد ما ذكر ان حجية الاجماع انما هي لاشتماله على
قول المعصوم واستنهض بكلام المحقق الذي تقدم واستجوده قال والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل
وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الاصحاب
فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية ولا دليل لهم على الحجية يعتد به انتهى وقد
عرفت ان مساهلتهم وتسامحهم في محله بعد ما كان مناط حجية الاجماع الاصطلاحي موجودا في اتفاق جماعة من
الاصحاب وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الاجماع لما عرفت من التحفظ على عناوين الادلة المعروفة بين
الفريقين اذا عرفت ما ذكرنا فنقول ان الحاكي للاتفاق قد ينقل الاجماع بقول مطلق او مضافا الى المسلمين او الشيعة
او اهل الحق او غير ذلك مما يمكن ان يراد به دخول الامام ع في المجمعين وقد ينقله مضافا الى من عدا الامام ع كقوله
اجمع علماؤنا او اصحابنا او فقهاؤنا او فقهاء اهل البيت ع فان ظاهر ذلك من عدا الامام ع وان كان ارادة
العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي لكنه مرجوح فان اضاف الاجماع الى من عدا الامام ع فلا اشكال في عدم حجية
نقله لانه لم ينقل حجة وان فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الامام ع من جهة هذا الاتفاق الا انه انما
نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو قول الامام ع حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد نعم لو فرض
ان السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الامام ع او وجود دليل ظني معتبر حتى بالنسبة الينا امكن اثبات
ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال منه الى لازمه لكن سيجيء بيان الاشكال في تحقق ذلك وفي حكم الاجماع
المضاف الى من عدا الامام ع الاجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف كما يقال خرء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس
اجماعا وانما اختلفوا في خرء الطير او يقال ان محل الخلاف هو كذا واما كذا فالحكم كذا اجماعا فان معناه في مثل هذا

كونه

قولاً واحداً واضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف وانه ظاهر الاصحاب او قضية المذهب وشبه ذلك وان اطلق الاجماع
او اضافه على وجه يظهر منه ارادة المعنى المصطلح المتقدم ولو مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم لعدم قدحه
في الحجية فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنة اعني حكم الامام ع لما عرفت من ان الاجماع الاصطلاحي متضمن
لقول الامام ع فيدخل في الخبر والحديث الا ان مستند علم الحاكي بقول الامام ع احد امور احدها الحس كما اذا سمع
الحكم من الامام ع في جملة جماعة لا يعرف اعيانهم فيحصل له العلم بقول الامام ع وهذا في غاية القلة بل نعلم جزماً
انه لم يتفق لاحد من هؤلاء الحاكين للاجماع كالشيخين والسيدين وغيرهما ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الرد
على السيد حيث انكر الاجماع من باب وجوب اللطف بانه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام
للمجمعين الثاني قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ في العدة وحكى القول به عن غيره من المتقدمين ولا يخفى ان
الاستناد اليه غير صحيح على ما ذكر في محله فاذا علم استناد الحاكي اليه فلا وجه للاعتماد على حكايته والمفروض ان
اجماعات الشيخ كلها مستندة الى هذه القاعدة لما عرفت من كلامه المتقدم من العدة وستعرف منها ومن غيرها
من كتبه فدعوى مشاركته للسيد قده في استكشاف قول الامام ع من تتبع اقوال الامة واختصاصه بطريق آخر
مبني على وجوب قاعدة اللطف غير ثابتة وان ادعاها بعض فانه قده قال في العدة في حكم ما اذا اختلفت الامامية
على قولين يكون احد القولين قول الامام على وجه لا يعرف بعينه والباقون كلهم على خلافه انه متى اتفق ذلك فان
كان على القول الذي انفرد به الامام ع دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك
لان الموجود من الدليل كاف في ازاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور او اظهار من يبين الحق
في تلك المسألة الى ان قال وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي اخيراً انه يجوز ان يكون الحق عند الامام ع والاقوال
الاخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه
من الاحكام قد فاتنا من قبل انفسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي كان عنده
قال وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلاً لانا لا نعلم دخول الامام ع
فيها الا بالاعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع
انتهى كلامه وذكر في موضع آخر من العدة ان هذه الطريقة يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية عندي لانها
تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلاً لجواز ان يكون قول الامام ع مخالفاً لها ومع ذلك لا يجب عليه
اظهار ما عنده انتهى واصرح من ذلك في انحصار طريق الاجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف ما حكى
عن بعض انه حكاه من كتاب التمهيد للشيخ ان سيدنا المرتضى قده كان يذكر كثيراً انه لا يمتنع ان يكون هنا امور كثيرة
غير واصلة الينا علمها مودع عند الامام ع وان كتمها الناقلون ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق
الى ان قال وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في اصول الفقه وقلنا هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في اكثر
الاحكام على صحته باجماع الفرقة فمتى جوزنا ان يكون قول الامام ع خلافاً لقولهم ولا يجب ظهوره جاز لقائل

ان يقول

ان يقول ما انكرتم ان يكون قول الامام ع خارجاً عن قول من تظاهر بالامامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور لانهم
اتوا من قبل انفسهم فلا يمكننا الاحتجاج باجماعهم اصلاً انتهى فان صريح هذا الكلام ان القادح في طريقة
السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالاجماع ولا قادح فيها سوى ذلك ولذا صرح في كتاب الغيبة بانها قوية
تقتضيها الاصول فلو كان لمعرفة الاجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب اظهار الحق عليه لم يبق
ما يقدح في طريقة السيد لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالاجماع ثم ان الاستناد
الى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة احد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق
الثاني قال في الايضاح في مسألة ما يدخل في المبيع ان من عادة المجتهد اذا تغير اجتهاده الى التردد او الحكم بخلاف
ما اختاره اولاً لم يبطل ذكر الحكم الاول بل يذكر ما ادى اليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر لبيان عدم انعقاد اجماع
اهل عصر الاجتهاد الاول على خلافه وعدم انعقاد اجماع العصر الثاني على كل واحد منهما وانه لم يحصل في الاجتهاد
الثاني مبطل للاول بل معارض لدليله مساو له انتهى وقد اكثر في الايضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض
عصر المخالف وظاهره الانطباق على هذه الطريقة كما لا يخفى وقال في الذكرى ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين
بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه ميتاً واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرايع على انه لا قول
للميت بالاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتداداً بقوله واعتباراً
بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور اليه ولا يعتد به انتهى وحكى
عن بعض انه حكى عن المحقق الداماد انه قده قال في كلام له في تفسير النعمة الباطنة ان من فوايد الامام عجل الله فرجه
ان يكون مستند الحجية اجماع اهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الاحكام اجماعاً بسيطاً في احكامهم الاجماعية
وحجية اجماعهم المركب في احكامهم الخلافية فانه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الالهية
ان يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رايه راي امام عصره وصاحب
امره ويطابق قوله قوله وان لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بخصوصه انتهى وكانه لاجل مراعاة هذه الطريقة التجأ
الشهيد في الذكرى الى توجيه الاجماعات التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بارادة غير
المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم ولو جامع الاجماع وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن
داع الى التوجيهات المذكورة مع بعدها او اكثرها الثالث من طرق انكشاف قول الامام ع لمدعي الاجماع
الحدس وهذا على وجهين احدهما ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه وهذا على
وجهين احدهما ان يحصل الحدس الضروري من مبادي محسوسة بحيث يكون الخطاء فيه من قبيل الخطاء في الحس فيكون
بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار يحصل لنا العلم كما حصل له ثانيهما ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة اتفق
له العلم بعدم اجتماعهم على الخطاء لكن ليس اخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول الامام ع بحيث لو حصل لنا
علمنا بالمطابقة ايضاً الثاني ان يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطاء بل علمنا بخطاء بعضها

في موارد كثيرة من نقلة الاجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد اخر وسيجيء
جملة منها اذا عرفت ان مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام ع لا يخلو من الامور الثلثة المتقدمة وهي
السماع عن الامام مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف وحصول العلم من الحدس وظهر لك
ان الاول هنا غير متحقق عادة لاحد من علمائنا المدعين للاجماع وان الثاني ليس طريقا للعلم فلا يسمع دعوى من
استند اليه تعين كون المستند في الاجماعات المتداولة على السنة ناقليها هو الحدس وعرفت ان الحدس
قد يستند الى مبادي محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الامام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة ونظير الحدس
الحاصل لمن اخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة او الى مبادي
محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الامام ع من دون ملازمة عادية وقد يستند الى اجتهادات وانظار
وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند الى القسم الاخير من الحدس بل ولا المستند الى الوجه الثاني ولم يكن
هناك ما يعلم به كون الاخبار مستندا الى القسم الاول من الحدس وجب التوقف في العمل بنقل الاجماع كسائر الاخبار
المعلوم استنادها الى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة فان قلت ظاهر لفظ الاجماع اتفاق الكل فاذا اخبر
الشخص بالاجماع فقد اخبر باتفاق الكل ومن المعلوم ان حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري فحدس المخبر
مستند الى مبادي محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام ع عادة فاما ان نجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق
نظير الاخبار بالعدالة واما ان نجعل الحجة اخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الامام ع ويكون نفس المخبر به
ح محسوسا نظير اخبار الشخص بامور يستلزم العدالة او الشجاعة عادة وقد اشار الى الوجهين بعض السادة الاجلة
في شرحه على الوافية فانه قده لما اعترض على نفسه بان المعتبر من الاخبار ما استند الى احدى الحواس والمخبر بالاجماع
انما يرجع الى بذل الجهد ومجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه اجاب عن ذلك بان المخبر هنا ايضا يرجع
الى الحس فيما يخبر عن العلماء وان جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة امر آخر كوجوب اللطف وغيره ثم اورد بان
المدار في حجية الاجماع على مقالة المعصوم ع فالاخبار انما هو بها ولا يرجع الى حس فاجاب عن ذلك اولا بان مدار
الحجية وان كان ذلك لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم ع معلوم لكل احد لا يحتاج فيه الى النقل
وانما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته ورجوعه في حكاية الاتفاق الى الحس كان الاتفاق
معلوما ومتى ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة وثانيا ان الرجوع في حكاية الاجماع الى نقل
مقالة المعصوم لرجوع الناقل في ذلك الى الحس باعتبار ان الاتفاق من آثارها ولا كلام في اعتبار مثل ذلك كما
في الاخبار بالايمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات وانما لا يرجع الى الاخبار في العقليات المحضة
فانه لا يعول عليها وان جاء بها الف من الثقات حتى يدرك مثل ما ادركوا ثم اورد على ذلك بانه يلزم من ذلك
الرجوع الى المجتهد لانه وان لم يرجع الى الحس في نفس الاحكام الا انه رجع في لوازمها وآثارها اليه وهي ادلتها السمعية
فيكون روايته فلم لا يقبل اذا جاء به الثقة واجاب بانه انما يكفي الرجوع الى الحس في الآثار اذا كانت الآثار مستلزمة

له عادة وبالجملة اذا افادت اليقين كما في آثار الملكات وآثار مقالة الرئيس وهي مقالة الرعية وهذا بخلاف
ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم ثم قال على ان التحقيق في الجواب عن السؤال الاول هو الوجه الاول الوارد
عليه فلا اثر لهذا السؤال انتهى قلت ان الظاهر من الاجماع اتفاق اهل عصر واحد لا جميع الاعصار كما يظهر
من تعاريفهم وسائر كلماتهم ومن المعلوم ان حجية اجماع اهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة اهل
الاعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الامام ع ولذا
قد يتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم او اكثرهم نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول
بجريانه في المقام كما قرر في محله مع ان علماء العصر اذا كثروا كما في الاعصار السابقة يتعذر او يتعسر
الاطلاع عليهم حسا بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر الا اذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن
الاحاطة بآرائهم في المسألة فيدعي الاجماع الا ان مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة
المعصوم فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام ع مستحيل التحقق للناقل والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة
وكيف كان فاذا ادعى الناقل الاجماع خصوصا اذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الاعصار او اكثرهم الا من شذ
كما هو الغالب في اجماعات مثل الفاضلين والشهيدين انحصر محمله في وجوه احدها ان يراد به اتفاق المعروفين
بالفتوى دون كل قابل للفتوى من اهل عصره او مطلقا الثاني ان يريد اجماع الكل ويستفيد ذلك من اتفاق
المعروفين من اهل عصره وهذه الاستفادة ليست ضرورية وان كانت قد تحصل لان اتفاق اهل عصره
فضلا عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم ومن قبلهم خصوصا بعد ملاحظة التخلف في كثير من
الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم
عادة نعم هي امارة ظنية على ذلك لان الغالب في الاتفاقيات عند اهل عصر كونه من الاتفاقيات عند
من تقدمهم وقد يحصل العلم بضميمة امارات اخر لكن الكلام في كون الاتفاق مستندا الى الحس او الحدس
اللازم عادة للحس ويلحق بذلك ما اذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم كما ذكره في اوائل المعتبر
حيث قال ومن المقلدة من لو طالبته بدليل المسألة ادعى الاجماع لوجوده في كتب الثلثة قدس سرهم وهو جهل
ان لم يكن تجاهلا فالتوصيف المدعي بكونه مقلدا مع انا نعلم انه لا يدعي الاجماع الا عن علم اشارة الى انه
في دعواه الحس اتكل عليهم وان جزم في غير محله الثالث ان يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم
على العمل بالاصل عند عدم الدليل او بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص او بخبر معتبر عند عدم وجدان
المعارض او اتفاقهم على مسألة اصولية نقلية او عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة
وغير ذلك من الامور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها مع فرض عدم المعارض القول بالحكم
المعين في المسألة ومن المعلوم ان نسبة هذا الحكم الى العلماء في مثل ذلك لم ينشأ الا من مقدمتين
اثبتهما المدعي باجتهاده احديهما كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضيا ودليلا للحكم لولا المانع والثانية

انتفاء المانع والمعارض ومن المعلوم ان الاستناد الى الخبر المستند الى ذلك غير جائز عند احد من العاملين بخبر
الواحد ثم ان الظاهر ان الاجماعات المتعاضدة من شخص واحد او من معاصرين او متقاربي العصرين ورجوع المدعي
عن الفتوى التي ادعى الاجماع فيها ودعوى الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي
مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل فيما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول
الى العلماء على هذا الوجه ولا باس بذكر بعض موارد صرح المدعي بنفسه او غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك
فمن ذلك ما وجه به المحقق دعوى المرتضى والمفيد ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات قال
واما قول السائل كيف اضاف المفيد والسيد ذلك الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر
في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة
بغير الماء من المايعات ثم قال واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة انتهى فظهر من
ذلك ان نسبة السيد قده الحكم المذكور الى مذهبنا من جهة الاصل ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف حيث
انه ذكر فيما اذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بانه يسقط القود ويكون الدية من بيت المال قال دليلنا
اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطات القضاة ففي بيت مال المسلمين انتهى فعلل انعقاد الاجماع بوجود الرواية
عند الاصحاب وقال بعد ذلك فيما اذا تعددت الشهود فيمن اعتقه المريض وعين كل منهم غير ما عينه الآخر ولم يف الثلث
بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم فانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة انتهى
ومن الاول ما عن المفيد في فصوله حيث انه سئل عن الدليل على ان المطلقة ثلثا في مجلس واحد يقع منها واحدة فقال
الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه واجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق
مرتان ثم بين وجه الدلالة ومن السنة قوله كل ما لم يكن على امرنا هذا فهو رد وقال ما وافق الكتاب فخذوه
وما لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا تكون المرتين ابدا وان الواحدة لا تكون ثلثا فاوجب السنة ابطال
طلاق الثلث واما اجماع الامة فهم مطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف
الطلاق بالكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله انتهى وحكي عن الحلي في السرائر الاستدلال بمثل ذلك ومن ذلك
الاجماع الذي ادعاه الحلي على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال
اطبقت عليه الامامية خلفا عن سلف وعصرا بعد عصر واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف نفر يسير من
الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن
علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن ابرهيم بن هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون
باخبار المضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا
يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الاعاجم الشيخ ابو جعفر الطوسي مودع اخبار المضايقة في
كتبه مفت بها والمخالف اذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه انتهى ولا يخفى ان اخباره باجماع العلماء على

الثاني ج ١٩٠ ص

مثل هذا

الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه احدها دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به وهذا وان كان
غالبيا الا انه لا يوجب القطع لمشاهدة التخلف كثيرا الثاني تمامية دلالة تلك الاخبار عند اولئك على
الوجوب اذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تاكد الاستحباب الثالث كون رواة تلك الروايات موثوقا بهم
عند اولئك لان وثوق الحلي بالرواة لا يدل على وثوق اولئك مع ان الحلي لا يرى جواز العمل باخبار الاحاد
وان كانوا ثقات والمفتي اذا استند فتواه الى خبر واحد لا يوجب اجتماع امثاله القطع بالواقع خصوصا لمن يخطئ
العمل باخبار الاحاد وبالجملة فكيف يمكن ان يعتمد ان مثل هذا الاجماع اخبارا عن قول الامام فيدخل في الخبر الواحد
مع انه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلي مع وضوح فساد بعضها فان كثيرا ممن ذكر اخبار المضايقة قد ذكر
اخبار المواسعة ايضا وان المفتي اذا علم استناده الى مدرك لا يصلح للركون اليه من جهة الدلالة او المعارضة
لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الامام ع واوضح حالا في عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلي من الاجماع على
وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج ورده المحقق بان احدا من علماء الاسلام لم يذهب الى ذلك
فان الظاهر ان الحلي انما اعتمد في استكشاف اقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة باطلاقها على
وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيلا ان الحكم معلق على الزوجية من حيث هي زوجية ولم يتفطن لكون الحكم من
حيث العيلولة او وجوب الانفاق فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الاخبار بالاتفاق الكاشف عن قول
الامام ع ويقال انها سنة محكية وما ابعد ما بين ما استند اليه الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق
في بعض كلماته المحكية حيث قال ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع
على ذلك الفرد لان المذهب لا يصار اليه من اطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد لان الاجماع ماخوذ
من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا من علم منه القصد اليه كما انا لا نعلم مذهب
عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وان كانوا قائلين به انتهى كلامه وهو في غاية
المتانة لكنك قد عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة في اطلاق لفظ الاجماع وقد حكي في المعالم عن الشهيد انه
اول كثيرا من الاجماعات لاجل مشاهدة المخالف في مواردها بارادة الشهرة او بعدم الظفر بالمخالف حين
دعوى الاجماع او بتاويل الخلاف على وجه لا ينافي الاجماع او بارادة الاجماع على الرواية وتدوينها في كتب
الحديث انتهى وعن المحدث المجلسي قده في كتاب الصلوة من البحار بعد ذكر معنى الاجماع ووجه حجيته عند
الاصحاب انهم لما رجعوا الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم اخذ في الطعن على اجماعاتهم الى ان قال
فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الاصول انتهى والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب ما ارتكبه
في لفظ الاجماع بما ذكره الشهيد ولا الى ما ذكره المحدث المذكور قدهما من تغاير مصطلحهم في الفروع والاصول
بل الحق ان دعويهم للاجماع في الفروع مبني على استكشاف الاراء ورأي الامام اما من حسن الظن بجماعة من السلف
او من امور تستلزم باجتهادهم افتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الامام ع ايضا وليس فيها المخالفة لظاهر

لفقد الاجماع حتى يحتاج الى القرينة ولا انه لبنا الان دعوى الاجماع لتبين لاجل اعتماد الغير عليه في جملة دلائل بتتبع انه في المسئلة نعم قد يوجب النقل العلم من جهة نسبة الفتوى الى العلماء الظاهرة في وجدانها في كلماتهم لكنه سيتبع بادنى تتبع في الفقه ليظهر ان مبنى ذلك على ان استنباط المذهب لا على وجدانه ماثورا والحاصل ان المتتبع في الاجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم امارات كثيرة باستناد دعوى الناقلين للاجماع خصوصا اذا ارادوا به اتفاق علماء جميع الاعصار كما هو الغالب في اجماعات المتاخرين الى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل او من الانتقال من الملزوم الى لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده وعلى هذا ينزل الاجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر او تقارب العصرين وعدم المبالات كثيرا باجماع الغير والخروج عنه للدليل وكذا دعوى الاجماع مع وجود المخالف فان ما ذكرنا في مبنى الاجماع من اصح المحامل لهذه الامور المتنافية لبناء دعوى الاجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسئلة وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة بعد بيان تعسر العلم بالاجماع ان مرادهم بالاجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم موافق في هذا الحكم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة ثم قال بعد كلام له والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا تفصيلها انتهى وحاصل الكلام من اول ما ذكرنا الى هنا ان الناقل للاجماع ان احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الامام الذي هو داخل في المجمعين فلا اشكال في حجيته وفي الحاقه بالخبر الواحد اذ لا يشترط في حجيته معرفة الامام تفصيلا حين السماع منه لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه وان المدعي للاجماع لا يدعيه على هذا الوجه وبعد هذا فان احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين والمفروض ان الظاهر من كلامه اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة قول الامام عليه السلام فالظاهر حجية خبره للمنقول اليه سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الامور الحسية المستلزمة ضرورة لامر حدسي وهو قول الامام او جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الامام عليه السلام لما عرفت من ان الخبر الحدسي المستند الى احساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسي في وجوب القبول وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية لكنك قد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا اذا اراد الناقل اتفاق علماء جميع الاعصار نعم لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم امكن دعوى اتفاقهم عن حس لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة قول الامام عليه السلام نعم يكشف عن موافقته بناء على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت عندنا وعند الاكثر ثم اذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الاقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الامام عليه السلام الا الى

الحدس الناشي عن احد الامور المتقدمة التي مرجعها الى حسن الظن او الملازمات الاجتهادية فلا عبرة بنقله لان الاخبار بقول الامام عليه السلام حدسي غير مستند الى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الاخبار بالعدالة المستندة الى الآثار الحسية والاخبار بالاتفاق ايضا حدسي نعم يبقى هنا شيء وهو ان هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها الى الحس يكون خبره حجة فيها لان ظاهر الحكاية محمول على الوجدان الا اذا قام هناك صارف والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل الى الوجدان والحس في نسبة الفتوى الى جميع من ادعى اجماعهم واما استناد نسبة الفتوى الى جميع ارباب الكتب المصنفة في الفتاوى الى الوجدان في كتبهم بعد التتبع فامر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الاجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التاليف فليس عليه شاهد بل الشاهد على خلافه وعلى تقديره فهو ظن لا يقدح في العمل بظاهر النسبة فان نسبة الامر الحسي الى شخص ظاهر في احساس الغير اياه من ذلك الشخص وح فنقل الاجماع غالبا الا ما شذ حجة بالنسبة الى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من اهل الفتاوى ولا يقدح في ذلك انا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الاجماع اذ من المحتمل ارادة الناقل ما عدا المخالف فتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى اليهم بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفا فلا حاجة الى حمل كلامه على من عدا المخالف وهذا المضمون المخبر به عن حس وان لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الامام عليه السلام الا انه قد يستلزمه بانضمام امارات اخر يحصلها المتتبع او بانضمام اقوال المتاخرين من دعوى الاجماع مثلا اذا ادعى الشيخ قده الاجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة فلا اقل من احتمال ان يكون دعواه مستندة الى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وان كان بايراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم بل سمعناها منهم وفتواهم وان لم يكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الامام عليه السلام الا انا اذا ضممنا اليها فتوى من تاخر عن الشيخ من اهل الفتوى وضم الى ذلك امارات اخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الامام عليه السلام وبعض هذا المجموع وهو اتفاق اهل الفتاوى الماثورة عنهم وان لم يثبت لنا بالوجدان الا ان المخبر قد اخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا وكما ان مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الامام عليه السلام اذا اخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه فكذا اذا اخبر العادل ببعضه عن حس وتوضيحه بالمثال الخارجي ان نقول ان خبر مائة عادل او الف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الاخبار يستلزم عادة لثبوت المخبر به في الخارج فاذا اخبرنا عادل بانه قد اخبر الف عادل بموت زيد وحضور دفنه فيكون خبره باخبار الجماعة بموت زيد حجة فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد وكذلك اذا اخبر العادل باخبار بعض هؤلاء وحصلنا اخبار الباقي بالسماع منهم نعم لو كانت الفتاوى المنقولة اجمالا بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها او بضميمة امارات اخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام وان كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدا لان معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة

خبر المتتبع في ما جميع
اهل الفتوى بهذا
الحكم حجة في المسئلة
منه

امور اخر فلو اخبر العادل باخبار عشرين بموت زيد وفرضنا ان اخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجب لم يكن خبره
حجة بالنسبة الى موت زيد اذ لا يلزم من اخبار عشرين بموت زيد موته وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب
ما يدل عليه المخبر به مطابقة او تضمنا او التزاما عقليا او عاديا او شرعيا دون ما يقارنه احيانا ثم ان
ما ذكرنا لا يختص بنقل الاجماع بل يجري في نقل الاتفاق وشبهه ويجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى عن
اربابها تفصيلا ثم انه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول اليه بالوجدان من الامارات و
الاقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الامام لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل
الينا لاعتقدناه تاما من جهة الدلالة وفقد المعارض كان هذا المقدار ايضا كافيا في اثبات المسألة الفقهية
بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للاجماع اجمالا مستلزما لوجود دليل معتبر فيستقل الاجماع
المنقول بالحجية بعد اثبات حجية خبر العادل في المحسوسات الا اذا منعنا كما تقدم سابقا عن استلزام اتفاق
ارباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل الينا لوجدناه تاما وان كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك الا
ان ذلك شيء قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به اليه الا
ترى ان اخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به لكن لا ملازمة عادية بينهما بخلاف اخبار الف عادل محتاط في الاخبار
وبالجملة يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادة تحقق المخبر به لكن ما يوجب العلم احيانا قد لا يوجبه في الحقيقة
ليس هو بنفسه الموجب في مقام العلم حصول والا لم يتخلف ثم انه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الاجماع
بعض المحققين وهو الشيخ اسد الله ره في كلام طويل له وما ذكرنا وان كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه لكن
الاولى نقل عبارته بعينها فلعل الناظر يحصل منها غير ما حصلنا فانا قد مررنا على العبارة مرورا فلا
يبعد ان يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه قال قده في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها
في المواسعة والمضايقة ما هذا لفظه وليعلم ان المحقق في ذلك هو ان الاجماع الذي نقل بلفظه المستعمل
في معناه المصطلح او بسائر الالفاظ على كثرتها اذا لم يكن مبتنيا على دخول المعصوم بعينه او ما في حكمه
في المجمعين فهو انما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم او عن الدليل
القاطع او مطلق الدليل المعتد به وحصول الانكشاف للمنقول اليه والتمسك به بعد البناء على قبوله
لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه فهنا مقامان الاول حجيته باعتبار الاول وهي مبتنية
من جهتي الثبوت والاثبات على مقدمات الاولى دلالة اللفظ على السبب وهذه لا بد من اعتبارها وهي متحققة
ظاهرا في الالفاظ المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف وقد تشتبه الحال اذا كان النقل بلفظ الاجماع
في مقام الاستدلال لكن من المعلوم ان مبناه ومبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية
ولا على الوجه الاخير الذي ان وجد في الاحكام ففي غاية الندرة مع انه على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته
واقعا كاف في الحجية فاذا انتفى الامران تعين سائر الاسباب المقررة واظهرها غالبا عند الاطلاق

حصول

حصول الاطلاع بطريق القطع او الظن المعتد به على اتفاق الكل في نفس الحكم ولذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى
الاجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلا للشهرة وربما بالغوا في امرها بانها كادت تكون اجماعا ونحو ذلك
وربما قالوا ان كان هذا مذهب فلان فالمسألة اجماعية واذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة و
المسألة والنقلة واختلف الحال في ذلك فيؤخذ بما هو المتيقن او الظاهر وكيف كان فحيث دل اللفظ ولو
بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبرا والا فلا الثانية حجية نقل السبب المذكور وجواز التعويل
عليه وذلك لانه ليس الا كنقل فتاوى العلماء واقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم وغيرهم ورواية
ما عدا قول المعصوم ونحوه من سائر ما تضمنه الاخبار كالاسولة التي تعرف منها اجوبته والاقوال والافعال
التي يعرف منها تقريره ونحوها مما تعلق بها وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الاسانيد وغيرها وكنقل الشهرة
واتفاق سائر اولي الآراء والمذاهب وذوي الفتوى او جماعة منهم وغير ذلك وقد جرت طريقة السلف والخلف
من جميع الفرق على قبول اخبار الاحاد في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الاجمال او التفصيل وما تعلق بالشرعيات
او غيرها حتى انهم كثيرا ما ينقلون شيئا مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد
اليه لحصول الوثوق به وان لم يصل الى مرتبة العلم فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه ايضا لاشتراك الجميع في كونها نقل
غير معلوم عن غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض وليس شيء من ذلك من الاصول حتى يتوهم عدم
الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع ان هذا الوهم فاسد من اصله كما قرر في محله ولا من الامور المتجددة التي لم يعهد الاعتماد
فيها على خبر الواحد في زمان النبي والائمة والصحابة ولا مما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض مع ان هذا
لا يمنع من التعويل على نقل العارف به لما ذكر ويدل عليه مع ذلك ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق
وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق اليه غيره غالبا اذ من المعلوم شدة الحاجة الى معرفة
اقوال علماء الفريقين وآراء سائر ارباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من
الاخبار والاقوال والموافق للعامة او اكثرهم والمخالف لهم والثقة والاوثق والاورع والافقه وكمعرفة اللغات
وشواهدها المنثورة والمنظومة وقواعد العربية التي عليها يبتني استنباط المطالب الشرعية وفهم معاني الاقارير
والوصايا وسائر العقود والايقاعات المشتبهة وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل ولا طريق الى ما اشتبه من
جميع ذلك غالبا سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع الى الكتب المصححة ظاهرا وسائر الامارات الظنية
فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمدا عليها فيما نحن فيه ولا سيما اذا
كان الناقل من الافاضل الاعلام والاجلاء الكرام كما هو الغالب بل هو اولى بالقبول والاعتماد من اخبار الاحاد في نفس
الاحكام ولذا بني على المسامحة فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها كما لا يخفى الثالثة حصول استكشاف الحجة
المعتبرة من ذلك السبب ووجهه ان السبب المنقول بعد حجيته كالمحصل فيما يستكشف منه والاعتماد عليه وقبوله وان
كان من الادلة الظنية باعتبار ظنية اصله ولذا كانت النتيجة في الشكل الاول تابعة في الضرورية والنظرية

والعلمية

والعلمية والظنية وغيرها الاخر مفصلة مع بداهة انه لاجله فينبغي ان يراعي حال الناقل حين نقله من جهة
ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته في العلم ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والاقوال واستقصائه لما نشأ
منها ووصوله الى وقايعها فان احوال العلماء مختلفة فيها اختلافا فاحشا وكذلك حال كتب المنقول فيها
الاجماع فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق
ومثله الحال في احاد المسائل فانها تختلف ايضا في ذلك وكذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته على السبب وخفائها
وحال ما يدل عليه من جهة متعلقه وزمان نقله لاختلاف الحكم بذلك كما هو ظاهر ويراعى ايضا وقوع دعوى
الاجماع في مقام ذكر الاقوال او الاحتجاج فان بينهما تفاوتا من بعض الجهات وربما كان الاول اولى بالاعتبار بناء على
اعتبار السبب كما لا يخفى فاذا وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر اخذ بما هو المتيقن
او الظاهر ثم ليلحظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الاقوال على وجه العلم واليقين اذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول
على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل مع انه لو كان المنقول معلوما لما اكتفى به في الاستكشاف عن
ملاحظة سائر الاقوال التي لها دخل فيه فكيف اذا لم يكن كذلك ويلحظ ايضا سائر ما له تعلق في الاستكشاف
بحسب ما يعتمد من تلك الاسباب كما هو مقتضى الاجتهاد سواء كان من الامور المعلومة او المظنونة ومن الاقوال المتقدمة
على النقل او المتاخرة او المقارنة وربما يستغني المتتبع بما ذكر عن الرجوع الى كلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم
مزية عليه في التتبع والنظر وربما كان الامر بالعكس وانه ان تفرد بشيء كان نادرا لا يعتد به فعليه ان يستفرغ وسعه
ويتبع نظره وتتبعه سواء تاخر عن الناقل ام عاصره وسواء ادى فكره الى الموافقة له او المخالفة كما هو الشان
في معرفة سائر الادلة وغيرها مما تعلق بالمسئلة فليس الاجماع الا كاحدها فالمقتضي للرجوع الى النقل هو مظنة
وصول الناقل الى ما لم يصل هو اليه من جهة السبب او احتمال ذلك فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب ما استظهر من حاله
ونقله وزمانه ويصلح كلامه مؤيدا فيما عداه مع الموافقة لكشفه عن توافق النسخ وتقويته للنظر فاذا لوحظ
جميع ما ذكر وعرف الموافق والمخالف ان وجد فليفرض المظنون منه كالمعلوم لثبوت حجيته بالدليل العلمي ولو
بوسائط ثم لينظر فان حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية حيث كان متوقفا على النقل الغير الموجب
للعلم بالسبب او كان المنكشف غير الدليل القاطع والا فلا واذا تعدد ناقل الاجماع او النقل فان توافق الجميع
لوحظ كل مع ما علم على ما فصل واخذ بالحاصل وان تخالف لوحظ جميع ما ذكر واخذ فيما اختلف فيه النقل
بالارجح بحسب حال الناقل وزمانه ووجود المعاضد وعدمه وقلته وكثرته ثم ليعمل بما هو المحصل ويحكم على تقدير
حجيته بانه دليل ظني واحد وان توافق النقل وتعدد الناقل وليس ما ذكرناه مختصا بنقل الاجماع المتضمن
لنقل الاقوال اجمالا بل يجري في نقلها تفصيلا ايضا وكذلك في نقل سائر الاشياء التي يبتني عليها معرفة الاحكام
والحكم فيما اذا وجد المنقول موافقا لما وجد او مخالفا مشترك بين الجميع كما هو ظاهر وقد اتضح بما بيناه وجه ما جرى
عليه طريقة معظم الاصحاب من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال غالبا ورده

بعدم

بعدم الثبوت او بوجدان الخلاف ونحوهما فانه المتجه على ما قلنا ولا سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال او عرف فيه
الاقوال او كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الاجماع لقلة المتعرض لها الا على بعض الوجوه التي لا
يعتد بها او كان الناقل ممن لا يعتد بنقله لمعاصرته او قصور باعه او غيرهما مما ياتي بيانه فالاحتياج اليه مختص
بقليل من المسائل بالنسبة الى قليل من العلماء ونادر من النقلة الافاضل انتهى كلامه رفع مقامه لكنك خبير بان
هذه الفائدة للاجماع المنقول كالمعدومة لان القدر الثابت من الاتفاق باخبار الناقل المستند الى حسه ليس مما
يستلزم عادة موافقة الامام ع وان كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا امكن ان يحصل العلم بصدور مضمونه لكن ليس
علة تامة لذلك بل هو نظير اخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب وليس ايضا مما يستلزم
عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة الينا لانا استقصينا كل بعض منهم الى ما لا نرتضيه دليلا الا من ادلة القدماء
الا ترى انه ليس من البعيد ان يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند الى دلالة الاخبار
الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به لقصور سنده او لكونه
من الاحاد عنده او لقصور دلالته او لمعارضته لاخبار النجاسة وترجيحها عليها بضرب من الترجيح فاذا لم يظفر
المجتهد المتاخر اخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند الى الامور المختلفة المذكورة
وبالجملة فالانصاف بعد التامل وترك المسامحة بابراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا ان اتفاق
من يمكن تحصيل فتاويهم على امر كما لا يستلزم عادة موافقة الامام ع كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل
من جهة او من جهات شيء فلم يبق في المقام الا ان يحصل المجتهد امارات اخر من اقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها
الى ذلك فيحصل من مجموع المحصل له والمنقول اليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبدا القطع
في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول الامام ع او وجود دليل معتبر الذي هو ايضا يرجع الى حكم الامام ع بهذا الحكم
الظاهري المضمون لذلك الدليل لكنه ايضا مبني على كون مجموع المنقول من الاقوال والمحصل من الامارات ملزوما
عادة للقول الامام ع او وجود الدليل المعتبر والا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بادلة حجية خبر الواحد كما
عرفت سابقا ومن ذلك ظهر ان ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلا في مسئلة حجية الاجماع المنقول ولا قولا بحجيته
في الجملة من حيث انه اجماع منقول وانما يرجع محصله الى ان الحاكي للاجماع يصدق فيما يخبره عن حس فان فرض
كون ما يخبره عن حسه ملازما بنفسه او بضميمة امارات اخر لصدور الحكم الواقعي او مدلول الدليل المعتبر عند
الكل كانت حكايته حجة لعموم ادلة حجية الخبر في المحسوسات والا فلا وهذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة
وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى احاد العلماء ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول
وان نقل التواتر في خبر لا يثبت حجيته ولو قلنا بحجية الخبر الواحد لان التواتر صفة في الخبر تحصل باخبار جماعة
تفيد العلم للسامع ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات وليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس
الامر عادة تحقق المخبر به فاذا اخبر بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعة افاد له العلم بالواقع وقبول هذا الخبر لا

يجدي

يجدي شيئا لان المفروض ان تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم اخبار الجماعة الثابت بخبر العادل نعم لو اخبر بنا
باخبار جماعة يستلزم عادة لتحقق المخبر به بان يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعة كان اخبر مثلا
ما اخبار العادل الواحد بموت زيد وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم وهو اخبار الجماعة
فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد الا ان اللازم من يعتمد على الاجماع المنقول وان كان اخبار الناقل مستندا الى
حدس غير مستند الى المبادي المحسوسة المستلزمة للمخبر به وهو القول بحجية التواتر المنقول لكن ليعلم ان معنى قبول
نقل التواتر مثل الاخبار بتواتر موت زيد مثلا يتصور على وجهين الاول الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره اعني
موت زيد نظير حجية الاجماع المنقول بالنسبة الى المسألة المدعى عليها الاجماع وهذا هو الذي ذكر ان الشرط
في قبول خبر الواحد هو كون ما اخبر به مستلزما عادة لوقوع متعلقه الثاني الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور
ليترتب على ذلك الخبر اثار المتواتر واحكامه الشرعية كما اذا نذر ان يحفظ او يكتب كل خبر متواتر ثم احكام التواتر
منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة الى هذا الشخص ولا ينبغي
الاشكال في ان مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الاول واول وجهي الثاني كما لا ينبغي الاشكال في عدم
ترتب اثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص ومن هنا يعلم ان الحكم بوجوب القراءة في الصلوة ان كان منوطا بكون المقرو
قرانا واقعيا قرأه النبي صلى الله عليه وآله فلا اشكال في جواز الاعتماد على اخبار الشهيد ره بتواتر القراءات الثلث اعني قراءة ابي
جعفر واخويه لكن بالشرط المتقدم وهو كون ما اخبر به الشهيد من التواتر ملزوما عادة لتحقق القرانية وكذا لا اشكال
في الاعتماد من دون الشرط ان كان الحكم منوطا بالقران المتواتر في الجملة فانه قد ثبت تواتر تلك القراءات عند الشهيد
باخباره وان كان الحكم معلقا على القران المتواتر عند القاري او مجتهده فلا يجدي اخبار الشهيد بتواتر تلك
القراءات والى احد الاولين ينظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات مستندا
الى ان الشهيد والعلامة قدهما قد ادعيا تواترها وان هذا لا يقصر عن نقل الاجماع والى الثالث نظر صاحب
المدارك وشيخه الاردبيلي قدهما حيث اعترضا على المحقق والشهيد بان هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة ولا
يخ نظرهما عن نظر فتدبر والحمد لله وصلى الله على محمد واله ولعنة الله على اعدائهم ومن جملة الظنون
التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء
كان في مقابلها فتوى غيرهم بخلاف ام لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم ثم ان المقصود هنا ليس التعرض لحكم
الشهرة من حيث الحجية في الجملة بل المقصود ابطال توهم كونها من الظنون الخاصة والا فالقول بحجيتها من حيث
افادتها المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة امران احدهما
ما يظهر من بعض من ان ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى
من الحاصل من خبر العادل وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله ووقع نظيره من الشهيد الثاني
في المسالك حيث وجه حجية الشياع الظني بكون الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من شهادة العدلين

ووجه الضعف ان الاولوية الظنية اوهن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها مع ان الاولوية ممنوعة رأسا
للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة الظن واضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية
في كلام ذلك البعض بمفهوم الموافقة مع انه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل
مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف الامر الثاني دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة على ذلك ففي الاولى
قال زرارة قلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما نعمل قال خذ بما اشتهر بين
اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي انهما معا مشهوران ماثوران عنكم قال خذ بما يقوله اعدلهما الخبر
بناء على ان المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان او فتوى او ان اناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة
في نفسه وان لم يكن في الرواية وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال ع ينظر الى
ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور
عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل
يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن
ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين
قد رواهما الثقات عنكم الى اخر الرواية بناء على ان المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور عليه
في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فيكون في التعليل بقوله فان المجمع عليه الخ دلالة على ان المشهور مطلقا
مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل الشهرة في الرواية ومما يؤيد ارادة الشهرة من الاجماع ان المراد لو كان
الاجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه مع ان الامام ع جعل مقابله مما فيه الريب ولكن في الاستدلال بالروايتين
ما لا يخفى من الوهن اما الاولى فيرد عليها مضافا الى ضعفها حتى انه ردها من ليس دابه الخدشة في سند الروايات كالمحدث
البحراني ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور الا ترى انك لو سئلت
عن ان اي المسجدين احب اليك فقلت ما كان الاجتماع فيه اكثر لم يحسن للمخاطب ان ينسب اليك محبوبية كل مكان يكون
الاجتماع فيه اكثر بيتا كان او خانا او سوقا وكذا لو اجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانين فقلت ما كان اكبر
والحاصل ان دعوى العموم في المقام لغير الرواية مما لا يظن بادنى ملتفت مع ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل
ان يكون في طرفي المسألة فقوله يا سيدي انهما معا مشهوران ماثوران اوضح شاهد على ان المراد بالشهرة الشهرة في الرواية
الحاصلة بان يكون الرواية مما اتفق الكل على روايته او تدوينه وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين
به ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة وانه لا تنافي بين اطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى تصرف
احدهما عن ظاهره بقرينة الاخر فان اطلاق المشهور في مقابل الاجماع انما هو اطلاق حادث مختص بالاصوليين
والا فالمشهور هو الواضح المعروف ومنه شهر فلان سيفه وسيف شاهر فالمراد انه يؤخذ بالرواية التي يعرفها
جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ ولا يعرفها الباقي فالشاذ مشارك للمشهور

في معرفة الرواية المشهورة والمشهور لا يشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة ولهذا كان الرواية المشهورة
من قبيل بيّن الرشد والشاذ من قبيل المشكل الذي يردّ علمه الى اهله والا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث
ومما يضحك الثكلى في هذا المقام توجيه قوله هما معاً مشهوران بامكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر آخر على
خلافها كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين فتدبّر ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن اصالة حرمة
العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة عند المشهور بل كاد ان يكون اجماعاً اعلم ان اثبات الحكم الشرعي بالاخبار
المروية عن الحجج ع موقوف على مقدمات ثلث الاولى كون الكلام صادراً عن الحجة الثانية كون صدوره لبيان حكم الله
لا على وجه آخر من تقية وغيرها الثالثة ثبوت دلالتها على الحكم المدعى وهذا يتوقف اولاً على تعيين اوضاع
الفاظ الرواية وثانياً على تعيين المراد منها وان المراد مقتضى وضعها او غيره فهذه امور اربعة وقد اشرنا الى
كون الجهة الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة وهو المعبّر عنه بالظهور اللفظي والى ان الجهة الاولى
منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها من الظنون الخاصة واما المقدمة الثانية فهي ايضاً ثابتة باصالة عدم
صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي وهي حجة لرجوعها الى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل
كلام المتكلم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان خلاف مقصوده من تقية او خوف ولذا لا يسمع دعواه
ممن يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفاً باماراته اما المقدمة الاولى فهي التي عقدت لها مسئلة حجية اخبار الآحاد
فمرجع هذه المسئلة الى ان السنة اعني قول الحجة او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد ام لا يثبت الا بما يفيد
القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال الادلة ولا حاجة الى
تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل ثم اعلم ان اصل وجوب العمل بالاخبار المدونة
في الكتب المعروفة مما اجمع عليه في هذه الاعصار بل لا يبعد كونه ضروري المذهب وانما الخلاف في مقامين احدهما
كونها مقطوعة الصدور او غير مقطوعة فقد ذهب شرذمة من متأخري الاخباريين فيما نسب اليهم الى كونها قطعية
الصدور وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم والا فمدعي
القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه وقد كتبنا في سالف الزمان في ردّ هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه
وبيان ضعفها بحسب ما ادّى اليه فهمي القاصر الثاني انها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص ام لا فالمحكي
عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس قدس سرهم المنع وربما نسب الى المفيد قده حيث حكي عنه في المعارج
انه قال ان خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر الى العلم وربما يكون ذلك اجماعاً
او شاهداً من عقل وربما ينسب الى الشيخ كما سيجيء عند نقل كلامه وكذا الى المحقق بل الى ابن بابويه بل في الوافية
انه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة وهو عجيب واما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة
ان المعتبر منها كل ما في الكتب المعتبرة كما يحكى عن بعض الاخباريين ايضاً وتبعهم بعض المعاصرين من الاصوليين
بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور او ان المعتبر بعضها وان المناط في الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من

كلام المحقق او عدالة الراوي او وثاقته او مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي او غير ذلك من
التفصيلات والمقصود هنا بيان اثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي ولنذكر اولاً ما يمكن ان
يحتج به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذكر ادلة الجواز فنقول اما حجة المانعين فالادلة الثلاثة اما الكتاب فالآيات
الناهية عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره امين الاسلام من ان فيها دلالة
على عدم جواز العمل بخبر الواحد واما السنة فهي اخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور
الا اذا احتف بقرينة معتبرة من كتاب او سنة معلومة مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى
قال اقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه الى ابي الحسن الثالث ع وجوابه بخطه ع فكتب نسئلك عن العلم المنقول
عن آبائك واجدادك ع اجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب ع بخطه وقرأته ما
علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردّوه الينا ومثله عن مستطرفات السرائر والاخبار الدالة على عدم جواز
العمل بالخبر المأثور الا اذا وجد له شاهد من كتاب الله او من السنة المعلومة فتدل على المنع عن العمل بالخبر المجرد
عن القرينة مثل ما ورد في غير واحد من الاخبار ان النبي ص قال ما جاءكم عني لا يوافق القرآن فلم اقله وقول ابي جعفر
وابي عبد الله ع لا يصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه ص وقوله ع اذا جاءكم حديث عنا فوجدتم
عليه شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردّوه الينا حتى يتبين لكم ورواية ابن ابي
يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم
حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله او من قول رسول الله ص فخذوا به والا فالذي جاءكم به اولى به وقوله ع
لمحمد بن مسلم ما جاءك من رواية من برّ او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من برّ او فاجر يخالف
كتاب الله فلا تأخذ به وقوله ع ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل وقول ابي جعفر ع ما جاءكم عنا
فان وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقاً فردّوه وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردّوه
الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا وقول الصادق ع كل شيء مردود الى كتاب الله والسنة وكل حديث لا يوافق
كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة
او تجدون معه شاهداً من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب اصحاب ابي احاديث
لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا والاخبار الواردة في طرح
الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جداً وجه الاستدلال بها ان من الواضحات
ان الاخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة والمراد من المخالفة
للكتاب في تلك الاخبار الناهية عن الاخذ بمخالفة الكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي
بحيث يتعذر او يتعسر الجمع اذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية اذ لا يصدقهم احد في ذلك
فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن الا نظير ما كان يرد من الائمة ع في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة فليس

المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة الاعرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم وانه ان وجد
له قرينة وشاهد معتمد فهو والا فليتوقف فيه لعدم افادته العلم بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة ثم
ان عدم ذكر الاجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العدة لان مرجعهما
الى الكتاب والسنة كما يظهر بالتامل ويشير الى ما ذكرنا من ان المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير
معلوم الصدور تعليل العرض في بعض الاخبار بوجود الاخبار المكذوبة في اخبار الامامية واما الاجماع
فقد ادعاه السيد المرتضى قده في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا
من مذهب الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه الا انه اوّل معقد الاجماع بارادة الاخبار التي
يرويها المخالفون وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة
العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات انتهى والجواب اما عن الآيات فبانها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة
بما سيجيء من الادلة واما عن الاخبار فعن الرواية الاولى فبانها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر
الواحد واما اخبار العرض على الكتاب فهي وان كانت متواترة بالمعنى الا انها بين طائفتين احديهما ما دل على طرح
الخبر الذي يخالف الكتاب والثانية ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب اما الطائفة الاولى فلا تدل على المنع
عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة فان قلت ما من واقعة الا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر
في تخصيصها على السنة القطعية مثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى انما حرم عليكم الميتة
الخ وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحو ذلك فالاخبار المخصصة
لها كلها وكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب قلت اولا انه لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصا
مثل هذه العمومات مخالفة والا لعدت الاخبار الصادرة يقينا عن الائمة ع المخالفة لعمومات الكتاب والسنة
النبوية مخالفة للكتاب والسنة غاية الامر ثبوت الاخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه فتخرج عن
عموم اخبار العرض مع ان الناظر في اخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بانها تأبى عن التخصيص وكيف
يرتكب التخصيص في قوله ع كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وقوله ما اتيكم من حديث لا يوافق كتاب
الله فهو باطل وقوله ع لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة
وقد صح عن النبي ص انه قال ما خالف كتاب الله فليس من حديثي او لم اقله مع ان اكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول
النبي ص ومما يدل على ان المخالفة لتلك العمومات لا تعد مخالفة ما دل من الاخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه
في الكتاب والسنة النبوية اذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيهما فمن تلك الاخبار
ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلا عن رسول الله ص انه قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا
عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة مني فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه سنة
مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدي وبأي اقاويل اصحابي اخذتم
اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة قيل يا رسول الله ومن اصحابك قال اهل بيتي الخبر فانه صريح في انه

فقد يرد

قد يرد من الائمة ع مما لا يوجد في الكتاب والسنة ومنها ما ورد في تعارض الروايتين من رد ما لا يوجد في الكتاب و
السنة الى الائمة مثل ما رواه في العيون عن ابي الوليد عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي وفيها فما ورد
عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله الى ان قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله
الى ان قال وما لم تجدوا في شيء من هذه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك الخبر والحاصل ان القرائن الدالة على
ان المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه او اطلاقه كثيرة تظهر لمن له ادنى تتبع ومن هنا يظهر ضعف التأمل
في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الاخبار بل منعه لاجلها كما عن الشيخ في العدة او لما ذكره المحقق من ان
الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الاجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرآنية يسقط
وجوب العمل به وثانيا انا نتكلم في الاحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة ككثير من احكام المعاملات
بل العبادات التي لم يرد فيها الا آيات مجملة او مطلقة من الكتاب اذ لو سلمنا ان تخصيص العموم يعد مخالفة
اما تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة بل هو مفسر خصوصا على المختار من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد
فان قلت فعلى اي شيء تحمل تلك الاخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب فان حملها على طرح ما يباين الكتاب
كلية حمل على فرد نادر بل معدوم فلا ينبغي لاجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الاخبار قلت هذه الاخبار على
قسمين منها ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم ع وان المخالف لهما باطل وانه ليس بحديثهم
ومنها ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم اذا خالف الكتاب والسنة اما الطائفة الاولى فالاقرب حملها
على الاخبار الواردة في اصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والاخبار
النبوية وهذه الاخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع لانها اخذت عن الاصول بعد تهذيبها من تلك الاخبار
واما الثانية فيمكن حملها على ما ذكر في الاولى ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها
ويمكن حملها على خبر غير الثقة لما سيجيء من الادلة على اعتبار خبر الثقة هذا كله في الطائفة الدالة على طرح
الاخبار المخالفة للكتاب والسنة واما الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب او لم يوجد عليه
شاهد من الكتاب والسنة فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الاخبار الغير الموافقة لما يوجد
في الكتاب منهم ع كما دل عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الاخبار
انها محمولة على ما تقدم في الطائفة الآمرة بطرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة وان ما دل منها على
بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفا محمول على الاخبار الواردة في اصول الدين مع احتمال كون ذلك من اخبارهم الموافقة
للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها ولهذا كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها وما
دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة او صورة التعارض كما هو
ظاهر غير واحد من الاخبار العلاجية ثم ان الاخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وان كانت كثيرة الا انها
لا تقاوم الادلة الآتية فانها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الاخبار وما

الجواب

الجواب عن الاجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي فيما فبانه لم يتحقق لنا هذا الاجماع والاعتماد على نقله تعويل على خبر
الواحد مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة اخرى الاجماع على حجية خبر الواحد في الجملة
وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين واما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية الى
الرافضة فمستنده الى ما رأوا من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة
واما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالادلة الاربعة اما الكتاب فقد ذكروا منها آيات ادعوا دلالتها
منها قوله تعالى في سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان احدهما انه سبحانه علق وجوب التثبت
على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب
القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كون العادل اسوء حالا من الفاسق وفساده بيّن الثاني انه تعالى
امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة
والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي
الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي واذا لم
يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوء من حال الفاسق وهو محال
اقول الظاهر ان اخذهم للمقدمة الاخيرة وهي انه اذا لم يجب التثبت وجب القبول لان الرد مستلزم لكون العادل
اسوء حالا من الفاسق مبني على ما يتراءى من ظهور الامر بالتبين في الوجوب النفسي فيكون هنا امور ثلثة الفحص
عن الصدق والكذب والرد من دون تبين والقبول كذلك لكنك خبير بان الامر بالتبين هنا مسوق لبيان
الوجوب الشرطي وان التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين فيتم
المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية وهي كون العادل اسوء حالا من الفاسق والدليل على كون الامر بالتبين للوجوب
الشرطي لا النفسي مضافا الى انه المتبادر عرفا في امثال المقام والى ان الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي
للتبين في خبر الفاسق وانما اوجبه من اوجبه عند ارادة العمل به لا مطلقا هو ان التعليل في الآية بقوله تعالى ان
تصيبوا الخ لا يصلح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي لان حاصله يرجع الى انه لئلا تصيبوا قوما بجهالة بمقتضى العمل
بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف ومن المعلوم ان هذا لا يصلح الا علة لحرمة العمل بدون
التبين فهذا هو المعلول ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين مع ان في الاولوية المذكورة في كلام
الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسيا ما لا يخفى لان الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بالخبر قبل التبين
او بعده فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين كما انهما يشتركان قطعا في جواز
العمل بعد التبين والعلم بالصدق ولان العلة بمقتضى التبين لا باشتباه الخبر فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض
بخبره والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل اسوء حالا بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على

الفاسق

الفاسق فتأمل وكيف كان فقد اورد على الآية ايرادات كثيرة ربما تبلغ الى نيف وعشرين الا ان كثيرا منها قابلة للدفع
فلنذكر اولا ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر بعض ما اورد من الايرادات القابلة للدفع اما ما لا يمكن الذب عنه
فايرادان احدهما ان الاستدلال ان كان راجعا الى اعتبار مفهوم الوصف اعني الفسق ففيه ان المحقق في محله عدم اعتبار
المفهوم في الوصف خصوصا في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه فانه اشبه بمفهوم اللقب ولعل هذا مراد
من اجاب عن الآية كالسيدين وامين الاسلام والمحقق والعلامة وغيرهم بان هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب
ولا نقول به وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة ففيه ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق با
لنبأ وعدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قول
القائل ان رزقت ولدا فاختنه وان ركبت زيد فخذ ركابه وان قدم من السفر فاستقبله وان تزوجت فلا
تضيع حق زوجتك واذا قرأت الدرس فاحفظه قال الله سبحانه واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الى غير ذلك مما لا يحصى ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة بان
عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب واخرى ان جعل مدلول الآية هو عدم
وجوب التبين في خبر الفاسق لاجل عدمه يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر
وجه الفساد ان الحكم اذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية او العقلية انتفاء
الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففرض مجيء العادل بنبأ عند
عدم الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به لانه لم يكن مثبتا في المنطوق
حتى ينفى في المفهوم فالمفهوم في الآية وامثالها ليس قابلا لغير السالبة بانتفاء الموضوع وليس هنا قضية لفظية
سالبة دار الامر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود او لانتفاء الموضوع الثاني ما اورده في محكي
العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها من انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل
الغير المفيد للعلم لكن نقول ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل
به وان كان المخبر عادلا فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل لا يقال ان النسبة بينهما وان كان عموما من
وجه فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن يجب تقديم عموم المفهوم وادخال مادة
الاجتماع فيه اذ لو خرج عنه وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا لان خبر الفاسق المفيد للعلم
ايضا واجب العمل بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا فيكون المفهوم اخص مطلقا من عموم
التعليل لانا نقول ما ذكره اخيرا من ان المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل مسلم الا انا ندعي التعارض بين
ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية او الوصفية في
ثبوت المفهوم فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم اولى من ارتكاب التخصيص في التعليل واليه
اشار في محكي العدة بقوله لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل وليس في ذلك منافاة لما

هو الحق وعليه الاكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة لاختصاص ذلك اولا بالمخصص المنفصل ولو سلم
جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة في العموم
والخصوص فالعلة تارة تخصص مورد المعلول وان كان عاما بحسب اللفظ كما في قول القائل لا تاكل الرمان لانه حامض
فيخصصه بالافراد الحامضة فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه وقد توجب عموم المعلول وان كان
بحسب الدلالة اللفظية خاصا كما في قول القائل لا تشرب الادوية التي يصفها لك النسوان او اذا وصفت لك
امراة دواء فلا تشربه لانك لا تامن ضرره فيدل على ان الحكم عام في كل دواء لا يؤمن ضرره من اي واصف كان
ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكتة خاصة او عامة لاحظها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل
فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد كما نبه على فسقه في المعارج وهذا الايراد مبني على ان المراد بالتبين
هو التبين العلمي كما هو مقتضى اشتقاقه ويمكن ان يقال ان المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمينان الذي هو
مقابل الجهالة وهذا وان كان يدفع الايراد المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في وجوب
التبين الى ان العادل الواقعي يحصل منه غالبا الاطمينان المذكور بخلاف الفاسق فلهذا وجب فيه تحصيل الاطمينان
من الخارج لكنك خبير بان الاستدلال بالمفهوم على حجية خبر العادل المفيد للاطمينان غير محتاج اليه اذ المنطوق
على هذا التقرير يدل على حجية كل ما يفيد الاطمينان كما لا يخفى ثم ان المحكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم
جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع بان المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا ما يقابل العلم بدليل
قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى
وفيه مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ان الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعا اذ العاقل بل
جماعة من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالاية تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعلة
هي كونه في معرض المخالفة للواقع واما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا يجوز القياس بها لما تقدم
في توجيه كلام ابن قبة من ان الاقدام على ما فيه مخالفة الواقع احيانا قد يحسن لاجل الاضطرار اليه وعدم وجود
الاقرب الى الواقع منه كما في الفتوى وقد يكون لاجل مصلحة تزيد على مصلحة ادراك الواقع فراجع فالاولى لمن يريد
التفصي عن هذا الايراد التشبث بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الاطمينان وبالجهالة الشك او الظن
الابتدائي الزائل بعد الدقة والتامل فتامل ففيها ارشاد الى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وان حصل منه
الاطمينان لان الاطمينان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات الى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وان كان
متحرزا عن الكذب ومنه يظهر الجواب عما ربما يقال من ان العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمينان بمضمونه عادلا كان
المخبر او فاسقا فلا وجه للامر بتحصيل الاطمينان في الفاسق واما ما اورد على الاية بما هو قابل للذب عنه
فكثير منها معارضة مفهوم الاية بالايات الناهية عن العمل بغير العلم والنسبة عموم من وجه فالمرجع الى
اصالة عدم الحجية وفيه ان المراد بالنبا في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فالمفهوم اخص مطلقا من تلك

الايات فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم اقوى من ظهور العام في العموم
واما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية
المعللة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه في افادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع وربما يتوهم
ان للايات الناهية جهة خصوص اما من جهة اختصاصها بصورة التمكن من العلم واما من جهة اختصاصها بغير البينة
العادلة وامثالها مما خرج عن تلك الايات قطعا ويندفع بان خروج ما خرج من ادلة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهة
عموم في المفهوم لان المفهوم ايضا دليل خاص مثل الخاص الذي خصص ادلة تحريم العمل بالظن فلا يجوز تخصيص العام باحدهما
اولا ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاص الاخير فاذا ورد اكرم العلماء ثم قام الدليل
على عدم وجوب اكرام جماعة من فساقهم ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب اكرام مطلق الفساق منهم فلا مجال لتوهم
تخصيص العام بالخاص الاول اولا ثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموما من وجه وهذا امر واضح نبهنا
عليه في باب التعارض ومنها ان مفهوم الاية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع الذي اخبر به
السيد المرتضى واتباعه قدس سرهم من عدم حجية خبر العادل لانهم عدول اخبروا بحكم الامام عليه السلام بعدم حجية الخبر
وفساد هذا الايراد اوضح من ان يبين اذ بعد الغض عما ذكرنا سابقا في عدم شمول اية النبا للاجماع المنقول وبعد
الغض عن ان اخبار هؤلاء معارض باخبار الشيخ قدس سره نقول انه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الاية اما اولا فلان
دخوله يستلزم خروجه لانه خبر العادل فيستحيل دخوله ودعوى انه لا يعم نفسه مدفوعة بانه وان لا يعم نفسه
لقصور دلالة اللفظ عليه الا انه يعلم ان الحكم ثابت لهذا الفرد ايضا للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم ولذا
لو سالنا السيد عن انه اذا ثبت اجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه فيقول لا واما ثانيا فلو سلمنا
جواز دخوله لكن نقول انه وقع الاجماع على خروجه من النافين لحجية الخبر ومن المثبتين فتامل واما ثالثا فلدوران
الامر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس ولا ريب ان العكس متعين لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص الى الواحد بل
لان المقصود من الكلام حينئذ ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل ولا ريب ان التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم
حجية خبر العادل قبيح في الغاية وفضيح الى النهاية كما يعلم من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فاخبرك
زيد بالف من الاخبار ثم اخبر بكذب جميعها فاراد القائل من قوله صدق الخ خصوص هذا الخبر وقد اجاب
بعض من لا تحصيل له بان الاجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار ومنها ان الاية لا
تشمل الاخبار مع الواسطة لانصراف النبا الى الخبر بلا واسطة فلا يعم الروايات الماثورة عن الائمة عليهم السلام لاشتمالها
على وسائط وضعف هذا الايراد على ظاهره واضح لان كل واسطة من الوسائط انما يخبر خبرا بلا واسطة فان
الشيخ قدس سره اذا قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قدس سره قال حدثني ابي قال حدثني الصفار قال كتب الي
العسكري عليه السلام بكذا فان هناك اخبارا متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثني المفيد الخ وهذا خبر
بلا واسطة يجب تصديقه فاذا حكم بصدقه وثبت شرعا ان المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق فهذا

لاختصاص في المعصوم ومن هو دونه فيكون في تعليق الحكم بالفسق اشارة الى ان مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال
فسقه لان المراد الفاسق الواقعي لا المعلوم فهذا وجه اخر لافادة الاية حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه الى التمسك
في ذلك بتعليل الاية كما تقدم في الايراد الثاني من الايرادين الاولين وفيه ان ارادة مطلق الخارج عن طاعة الله
من اطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا فالمراد به اما الكافر كما هو الشايع اطلاقه في الكتاب حيث انه يطلق غالبا
في مقابل الايمان واما الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان نزول هذه الاية فالمرتكب
للصغيرة غير داخل تحت اطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق مضافا الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم مع انه يمكن فرض الخلو عن الصغيرة والكبيرة كما اذا علم منه التوبة من الذنب
السابق وبه يندفع الايراد المذكور حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة واما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه
فهو غير قادح لان ظاهر قوله ان جاءكم فاسق بنبأ تحقق الفسق قبل النبأ لا به فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقا
مع قطع النظر عن هذا النبأ واحتمال فسقه به هذه جملة ما اورد على ظاهر الاية وقد عرفت ان الوارد منها ايرادان
والعمدة الايراد الاول الذي اورده جماعة من القدماء والمتاخرين ثم انه كما استدل بمفهوم الاية على حجية خبر
العادل كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل اذا حصل الظن بصدقه بناء على ان المراد بالتبين
ما يعم تحصيل الظن فاذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به ومن التبين الظني تحصيله شهرة العلماء
على العمل بالخبر او على مضمونه او على روايته ومن هنا تمسك بعض بمنطوق الاية على حجية الخبر الضعيف المنجبر
بالشهرة وفي حكم الشهرة امارة اخرى غير معتبرة ولو عمم التبين للتبين الاجمالي وهو تحصيل الظن بصدق مخبره
دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيدخل الموثق وشبهه بل الحسن ايضا وعلى ما ذكر فيثبت من اية النبأ منطوقا
ومفهوما حجية الاقسام الاربعة للخبر الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بقرينة ظنية ولكن فيه من الاشكال
ما لا يخفى لان التبين ظاهر في العلمي كيف ولو كان المراد مجرد الظن لكان الامر به في خبر الفاسق لغوا اذ العاقل لا
يخبر الا بعد رجحان صدقه على كذبه الا ان يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقا من ان المقصود التنبيه والارشاد على ان
الفاسق لا ينبغي ان يعتمد عليه وانه لا يؤمن من كذبه وان كان المظنون صدقه وكيف كان فمادة التبين ولفظ الجهالة
وظاهر التعليل كلها آبية من ارادة مجرد الظن نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمينان الخارج عن التحير والتزلزل
بحيث لا يعد في العرف العمل به تعريضا للوقوع في الندم فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به لكن لو قلنا بظهور
المنطوق في ذلك كان دالا على حجية الظن الاطميناني المذكور وان لم يكن معه خبر فاسق نظرا الى ان الظاهر من الاية
ان خبر الفاسق وجوده كعدمه وانه لا بد من تبين الامر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين الخارجي نعم ربما
يكون نفس الخبر من الامارات التي يحصل من مجموعها التبين فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع فكلما
حصل الامن منه جاز العمل فلا فرق بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة اذا حصل الاطمينان بصدقه وبين
الشهرة المجردة اذا حصل الاطمينان بصدق مضمونها والحاصل ان الاية تدل على ان العمل يعتبر فيه التبين

من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق وعدمه سواء قلنا بان المراد منه العلم او الاطمينان او مطلق الظن حتى ان
من قال بان خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن او توثيق او غيرهما من صفات الراوي فلازمه القول بدلالة
الاية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وان لم يكن معه خبر اصلا فافهم واغتنم واستقم ومن جملة الايات
قوله تعالى في سورة البراءة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذرين من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواتر
او قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد واما وجوب الحذر فمن وجهين احدهما ان لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنى
الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوبا للمتكلم واذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه اما لما ذكره في المعالم من انه لا معنى
لندب الحذر اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن واما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع
المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه الثاني ان ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا
فاذا وجب الانذار افاد وجوب الحذر لوجهين احدهما وقوعه غاية للواجب فان الغاية المترتبة على فعل الواجب مما
لا يرضى الامر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف كما في قولك تب لعلك تفلح واسلم لعلك تدخل الجنة
وقوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى الثاني انه اذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول والا لغى
الانذار ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المراة وتصديقها في العدة من قوله تعالى ولا يحل
لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن
بالنسبة الى ما في الارحام فان قلت المراد بالنفر النفر الى الجهاد كما يظهر من صدر الاية وهو قوله تعالى وما كان
المؤمنون لينفروا كافة ومن المعلوم ان النفر الى الجهاد ليس للتفقه والانذار نعم ربما يترتبان عليه بناء على ما قيل
من ان المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة ايات الله وظهور اوليائه على اعدائه وسائر ما يتفق في حرب
المسلمين مع الكفار من ايات عظمة الله وحكمته فيخبروا بذلك عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة
فالتفقه والانذار من قبيل الفائدة لا الغاية حتى يجب بوجوب ذيها قلت اولا انه ليس في صدر الاية دلالة
على ان المراد النفر الى الجهاد وذكر الاية في ايات الجهاد لا يدل على ذلك وثانيا لو سلم ان المراد النفر الى الجهاد لكن
لا يتعين ان يكون النفر من كل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين ان ينفر من كل قوم طائفة
فيمكن ان يكون التفقه غاية لايجاب النفر على طائفة من كل قوم لا لايجاب اصل النفر وثالثا انه قد فسر الاية
بان المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد كما يظهر من قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وامر بعضهم
بان يتخلفوا عند النبي ولا يخلوه وحده فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا
اليهم والحاصل ان ظهور الاية في وجوب التفقه والانذار مما لا ينكر فلا محيص عن حمل الاية عليه وان لزم مخالفة
الظاهر في سياق الاية او بعض الفاظها ومما يدل على ظهور الاية في وجوب التفقه والانذار استشهاد الامام بها
على وجوبه في اخبار كثيرة منها ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا في حديث قال انما امروا بالحج لعلة

مثلا لو لم يكن خبر ... لم يحصل التبين على ... ان يحصل مطلق الظن ... يحصل الوثوق ... الاطمينان ... مع الانطباق ... الاحتياط بالاتيان

الوفادة الى الله وطلب الزيارة والخروج عن كل ما اقترف العبد الى ان قال ولاجل ما فيه من التفقه ونقل اخبار الائمة الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية ومنها ما ذكره في مباحثة المعالم من رواية علي بن حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومنها ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام ع عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد الله اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل فلولا نفر اه قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم ومنها صحيحة عبد الاعلى قال سئلت ابا عبد الله عن قول العامة ان رسول الله ص قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات دفعت حجته وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اه ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع وفيها قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلدة فلا يعني اهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اه ومنها صحيحة البزنطي المروية في قرب الاسناد عن ابي الحسن الرضا ومنها رواية عبد المؤمن الانصاري الواردة في جواب من سئل عن قوله ص اختلاف امتي رحمة قال اذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم عذاب ليس هذا يراد انما يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني الفاظه وجميع هذا هو السر في استدلال اصحابنا بالاية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفائيا هذا غاية ما قيل او يقال في توجيه الاستدلال بالاية الشريفة لكن الانصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الاول انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر بل يمكن ان يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالاية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الاية تخصيص للادلة الناهية عن العمل بما لم يعلم ولذا استشهد الامام ع فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الامام ع وانذار النافرين للمتخلفين مع ان الامامة لا تثبت الا بالعلم الثاني ان التفقه الواجب ليس الا معرفة الامور الواقعية من الدين فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا عقيب الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطأ او تعمدا من المنذر بالكسر لم يجب الحذر ح فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر صدق المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية فهو نظير قول القائل اخبر فلانا باوامري لعله يمتثلها فهذه الاية نظير ما ورد من الامر بنقل الروايات فان المقصود من هذا الكلام

الاية نظير ما ورد من الامر بنقل الروايات ع

بيان

ليس الا وجوب العمل بالامور الواقعية لا وجوب تصديقه فيما يحكي لاني بانه كذا ولو لم يعلم مطابقته للواقع ولا يعد هذا اضابطا لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الامر الكذائي ونظيره جميع ما ورد في بيان للحق للناس ووجوب تبليغه اليهم فان المقصود منه اهتداء الناس الى الحق الواقعي لا انشاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وان لم يعلم مطابقته للواقع ثم الفرق بين هذا الايراد وسابقه ان هذا الايراد مبني على ان الاية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه الا بعد احراز كون الانذار متعلقا بالحكم الواقعي واما الايراد الاول فهو مبني على سكوت الاية عن التعرض لكون الحذر واجبا على الاطلاق او بشرط حصول العلم الثالث لو سلمنا دلالة الاية على وجوب الحذر مطلقا عند انذار المنذر ولو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف فانشاء التخويف مأخوذ فيه والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي الى العمل بمقتضاه فعلا ومن المعلوم ان التخويف لا يجب الا على الوعاظ في مقام الايعاد على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلوة او على المرشدين في مقام ارشاد الجهال فالتخوف لا يجب الا على المتعظ او المسترشد ومن المعلوم ان تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل الكلام خارج عن الامرين توضيح ذلك ان المنذر اما ان ينذر ويخوف على وجه الافتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده واما ان ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة ع فالاول كان يقول يا ايها الناس اتقوا الله في شرب العصير فان شربه يوجب المؤاخذة والثاني كان يقول قال الامام ع من شرب العصير فكانما شرب الخمر اما الانذار على الوجه الاول فلا يجب الحذر عقيبه الا على المقلدين لهذا المفتي واما الثاني فله جهتان احديهما جهة تخويف وايعاد والثانية جهة حكاية قول من الامام ع ومن المعلوم ان الجهة الاولى ترجع الى الاجتهاد في معنى الحكاية فهي ليست حجة الا على من هو مقلد له اذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه واما الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الاخر الذي يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الامام ع واما ان مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف او الكراهة فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة الى هذا المجتهد فالاية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليهم اتباع المنذر في مضمون الحكاية وهو المقلد له للاجماع على انه لا يجب على المجتهد التخوف عند انذار غيره انما الكلام في انه هل يجب عليه تصديق غيره في الالفاظ والاصوات التي يحكيها عن المعصوم ام لا والاية لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف فالحق ان الاستدلال بالاية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر وذكر شيخنا البهائي قده في اول اربعينه ان الاستدلال بالنبوي المشهور من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله يوم القيمة فقيها عالما على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الاية وكان فيه اشارة الى ضعف الاستدلال بها لان الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدا كما سيجيء انشاء الله عند ذكر الاخبار هذا ولكن ظاهر الرواية المتقدمة

عن علل

عن علل الفضل بن شاذان نعم هذا الاخبار لكنها من الآحاد فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسئلة حجية الآحاد مع امكان
منع دلالتها على المدعى لان الغالب تعدد من يخرج الى الحج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم
لحكم الله الواقعي عن الامام ع وح فيجب الحذر عقيب انذارهم فاطلاق الرواية منزل على الغالب **ومن جملة** الآيات
التي استدل بها جماعة تبعا للشيخ في العدة على حجية الخبر قوله تع إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ
وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ والتقريب فيه
نظير ما بيناه في آية النفر من ان حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الاظهار ويرد عليها ما ذكرنا من
الايرادين الاولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار
او اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانه ويجب اظهاره فان من امر غيره باظهار الحق للناس
ليس مقصوده الا عمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تاسيس حجية قول المظهر تعبدا ووجوب العمل بقوله
وان لم يطابق الحق ويشهد لما ذكرنا ان مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي ص بعد ما بين الله لهم في
التورية ومعلوم ان آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله العلم غالبا امكن
جعل ذلك دليلا على ان المقصود العمل بقوله وان لم يفد العلم لئلا يكون القاء هذا الكلام كاللغو ومن هنا يمكن
الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الارحام على النساء على وجوب تصديقهن وبآية وجوب اقامة الشهادة
على وجوب قبولها بعد الاقامة مع امكان كون وجوب الاظهار لاجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين
ومن جملة الآيات التي استدل بها بعض المعاصرين قوله تعا فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
بناء على ان وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب والا لغى وجوب السؤال واذا وجب قبول الجواب وجب
قبول كل ما يصح ان يسئل عنه ويقع جوابا له لان خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعا فاذا سئل
الراوي الذي هو من اهل العلم عما سمعه عن الامام ع في خصوص الواقعة فاجاب باني سمعته يقول كذا وجب
القبول بحكم الآية فيجب قبول قوله ابتداء اني سمعت الامام يقول كذا لان حجية قوله هو الذي اوجب السؤال
عنه لا ان وجوب السؤال اوجب قبول قوله كما لا يخفى ويرد عليه اولا ان الاستدلال ان كان بظاهر الآية فظاهرها
بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة فان المذكور في سورة النحل
وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ
وَالزُّبُرِ وفي سورة الانبياء وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ
لَا تَعْلَمُونَ وان كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه اولا انه ورد في الاخبار المستفيضة ان اهل الذكر
هم الائمة ع وقد عقد في اصول الكافي بابا لذلك وقد ارسله في المجمع عن علي ع ورد بعض مشايخنا هذه
الاخبار بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي وفيه نظر
لان روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشا فلاحظ ورواية ابي بكر الحضرمي حسنة

او موثقة نعم ثلث روايات اخر منها لا تخلو من ضعف ولا تقدح قطعا وثانيا ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم
العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا كما يقال في العرف سل ان كنت جاهلا ويؤيده ان الآية
واردة في اصول الدين وعلامات النبي ص التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعا وثالثا لو سلم حمله على ارادة وجوب
السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا ان المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الامام
والا لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من احس
شيئا بسمعه او بصره والمتبادر من وجوب سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم
عالمون به ويعدون من اهل العلم في مثله فينحصر مدلول الآية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب
التقليد على العامي وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من انا نفرض الراوي من اهل العلم فاذا وجب قبول روايته وجب
قبول رواية من ليس من اهل العلم بالاجماع المركب حاصل وجه الاندفاع ان سؤال اهل العلم عن الالفاظ التي سمعها
من الامام ع والتعبد بقوله فيها ليس سؤالا من اهل العلم من حيث هم اهل العلم الا ترى انه لو قال سل الفقهاء
اذا لم تعلم او الاطباء لا يحتمل ان يكون قد اراد ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجية من قيام زيد وتكلم
عمرو وغير ذلك **ومن جملة** الآيات قوله تع في سورة برائة وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ
أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ مدح الله عز وجل رسوله ص بتصديقه للمؤمنين بل
قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فاذا كان التصديق حسنا يكون واجبا ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحا ما
رواه في فروع الكافي في الحسن بابرهيم بن هاشم انه كان لاسمعيل بن ابي عبد الله ع دنانير واراد رجل من
قريش ان يخرج الى اليمن فقال له ابو عبد الله ع يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال
يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد
عندك المسلمون فصدقهم ويرد عليه اولا ان المراد بالاذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من
يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه ع بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم
وثانيا ان المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعا وترتيب جميع آثاره عليه اذ لو كان المراد به
ذلك لم يكن اذن خير لجميع الناس اذ لو اخبره احد بزنا احد او شربه او قذفه او ارتداده فقتله النبي او جلده
لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه في الواقع نعم يكون خيرا
للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقا مؤذيا للنبي ص على ما يقتضيه الخطاب في لكم فثبوت الخير لكل
من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا اذا صدق المخبر بمعنى اظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله رأسا
مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه فان كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله
لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن كما هو مقتضى المصلحة في حكاية اسمعيل المتقدمة
ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الص ع من انه يصدق المؤمنين لانه ص كان رؤفا رحيما بالمؤمنين

فان تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الآخر بحيث يترتب
عليه آثاره وان انكر المخبر عنه وقوعه اذ مع الانكار لا بد عن تكذيب احدهما وهو مناف لكونه اذن خير ورؤفا
رحيما بالجميع فتعين ارادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا ويؤيده ايضا ما عن القمي ره في سبب نزول الآية انه
نم منافق على النبي ص فاخبره الله ذلك فاحضره النبي ص وسأله فحلف انه لم يكن شيء مما نم عليه فقبل منه النبي ص
فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ص ويقول انه يقبل كل ما يسمع اخبره الله اني انم عليه وانقل اخباره
فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه ص قل اذن خير لكم ومن المعلوم ان تصديقه ص للمنافق
لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقا وهذا التفسير صريح في ان المراد من المؤمنين المقرون بالايمان من غير
اعتقاد فيكون الايمان لهم على حسب ايمانهم ويشهد بتغاير معنى الايمان في الموضعين مضافا الى تكرار لفظه
تعديته في الاول بالباء وفي الثاني باللام فافهم واما توجيه الرواية فيحتاج الى بيان معنى التصديق فنقول
ان المسلم اذا اخبر بشيء فلتصديقه معنيان احدهما ما يقتضيه ادلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والاحسن
فان الاخبار من حيث انه فعل من افعال المكلفين صحيحه ما كان مباحا وفاسده ما كان نقيضه كالكذب
والغيبة ونحوهما فحمل الاخبار على الصادق حمل على الحسن والثاني هو حمل اخباره من حيث انه لفظ دال
على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقا للواقع بترتيب آثار الواقع عليه والحاصل ان
المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل واما المعنى الاول فهو الذي يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم
على الصحيح والاحسن وهو ظاهر الاخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصا مثل قوله ع
يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه
وكذبهم الخبر فان تكذيب القسامة مع كونهم ايضا مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم لا ما
يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول
شهادة المؤمن على المؤمن وان انكر المشهود عليه وانت اذا تاملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية
المتقدمة في حكاية اسمعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا وان ابيت الا عن ظهور خبر اسمعيل
في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول ان الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن الاستدلال
بالكتاب الى السنة والمقصود هو الاول غاية الامر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية انشاء الله ثم ان
هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية الخبر انما تدل بعد تقييد المطلق منها
الشامل لخبر العادل وغيره بمفهوم آية النبأ على حجية خبر العادل الواقعي او من اخبر عدل واقعي بعدالته
بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة وشهادة التعليل بمخافة الوقوع في الندم الى صورة افادة
خبر العادل الظن الاطمئناني بالصدق كما هو الغالب مع القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول الآيات
اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط افادة الظن الاطمئناني وهو المعبر عنه بالوثوق نعم لو لم نقل بدلالة

الكلام في حجية الخبر

آية النبأ من حجية عدم المفهوم لها اقتصر على منصرف سائر الآيات وهو الخبر المفيد للوثوق وان لم يكن المخبر عادلا

اما السنة فطوائف من الاخبار منها ما ورد في الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل والاصدق والمشهور و
التخيير عند التساوي مثل مقبولة عمر بن حنظلة حيث يقول الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث
ومورده وان كان في الحاكمين الا ان ملاحظة جميع الرواية تشهد بان المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند
اليهما الحاكمان ومثل رواية عوالي اللئالي المروية عن العلامة المرفوعة الى زرارة قال يأتي عنكم الخبران او الحديثان
المتعارضان فبايهما ناخذ قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت فانهما معا مشهوران قال
خذ باعدلهما عندك واوثقهما في نفسك ومثل رواية ابن ابي الجهم عن الرضا ع قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة
بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ورواية الحارث بن المغيرة
عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع وغيرها من
الاخبار والظاهر ان دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة الا انه لا اطلاق لها لان السؤال عن
الخبرين اللذين فرض السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لولا المعارض كما يشهد به السؤال بلفظ اي الدالة على
السؤال عن المعين مع العلم بالمبهم فهو كما اذا سئل عن تعارض الشهود او ائمة الصلوة فاجاب ببيان المرجح فانه
لا يدل الا على ان المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار
خبر كل ثقة وبعد ملاحظة ذكر الاوثقية والاعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار
خبر الثقة بل العادل لكن الانصاف ان ظاهر مساق الرواية ان الغرض من العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة
بها ومنها ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحابهم ع بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى و
الرواية مثل ارجاعه ع الى زرارة بقوله ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله ع في
رواية اخرى واما ما رواه زرارة عن ابي ع فلا يجوز رده وقوله ع لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه اذا
احتاج او سئل عن مسألة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده
وجيها وقوله ع فيما عن الكشي لسلمة بن ابي حبيبة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني احاديث كثيرا
فما روى لك عني فاروه عني وقوله ع لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدي يعني
ابا بصير وقوله ع لعلي بن المسيب بعد السؤال عمن ياخذ عنه معالم الدين عليك بزكريا بن ادم المأمون على
الدين والدنيا وقوله ع لما قال له عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس
بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني قال نعم وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا
عنه عند الراوي فسئل عن وثاقة يونس ليترتب عليه اخذ المعالم منه ويؤيده في اناطة وجوب القبول بالوثاقة
ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء ففي الكافي في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن احمد
بن اسحق قال سئلت ابا الحسن ع وقلت له من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال ع العمري ثقة فما ادى اليك

عن صنعتي يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطعه فانه الثقة المامون واخبرنا احمد بن اسحق انه سأل ابا محمد عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المامونان الخبر وهذه الطائفة ايضا مشتركة مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المامون ومنها ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والثقاة والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتويهم بالنسبة الى اهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة الى اهل العلم بالرواية مثل قول الحجة عجل الله فرجه لاسحق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ وكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم فانه لو سلم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقايع الى الرواة اعني الاستفتاء منهم الا ان التعليل بانهم حجته يدل على وجوب قبول خبرهم ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع دل على الاخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري ع في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الاية من انه قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علمائهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله ص قال ان عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والعنايات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعلموهم يتعارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ص ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله ص اذ كانت دلائله اوضح من ان يخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه ان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه

فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجوهها لقلة معرفتهم واخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا وينتقصون بنا عند اعدائنا ثم يضيفون اليه اضعافه واضعاف اضعافه من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيقبله المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا اولئك اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن علي ع انتهى دل هذا الخبر الشريف اللائح منه اثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وان كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها لكن المستفاد من مجموعه ان المناط في التصديق هو التحرز من الكذب فافهم ومثل ما عن ابي الحسن فيما كتبه جوابا عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين قال اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في امرنا وقوله ع في رواية اخرى لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه الحديث وظاهرهما وان كان الفتوى الا ان الانصاف شمولهما للرواية بعد التأمل كما تقدم في سابقيهما ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابو القاسم الحسين بن روح حيث سأله اصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قال العسكري ع في كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا فانه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم ولهذا ان الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الامام ع قال اقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري ع في كتب بني فضال مع ان هذا الكلام بظاهره قياس باطل ومثل ما ورد مستفيضا في المحاسن وغيره حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها باخذ صادق عن صادق ومثل ما في الوسائل عن الكشي من انه ورد توقيع على القسم بن علا وفيه انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا انا نفاوضهم سرنا ونحمله اليهم ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من ضعفاء شيعتنا وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا اليهم فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون دل على جواز العمل بالخبر وان نقله من يضيعه ولا يعمل به ومنها الاخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وان كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر مثل النبوي المستفيض بل المتواتر انه من حفظ

على اثنى اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيمة قال شيخنا البهائي قده في اول اربعينه ان دلالة
هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة اية النفر ومثل الاخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية
والتبليغ ما في كتب الشيعة مثل ما ورد في شان الكتب التي دفنوها لشدة التقية فقال عليه السلام حدثوا بها فانها
حق ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والامر بكتابته مثل قوله للراوي اكتب وبث علمك في بني عمك فانه ياتي
زمان هرج لا يانسون الا بكتبهم وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وما ورد مستفيضا بل متواترا من قولهم عليهم السلام اعرفوا
منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا وما ورد من قولهم عليهم السلام لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي
القالة وان من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار وقول ابي عبد الله عليه السلام انا اهل البيت صديقون لا نخلو
من كذاب يكذب علينا وقوله عليه السلام ان الناس اولعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره وقوله
لكل منا من يكذب عليه فان بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف
بالقرينة القطعية في غاية القلة الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الائمة عليهم السلام بالعمل بالخبر
وان لم يفد القطع وقد ادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة الا ان القدر المتيقن منها هو خبر
الثقة التي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال
كما دل عليه الفاظ الثقة والمامون والصادق وغيرها الواردة في الاخبار المتقدمة وهي ايضا منصرف اطلاق
غيرها واما العدالة فاكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها بل وفي كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية العدة
الامرة بالاخذ بما رووه عن علي عليه السلام والواردة في كتب بني فضال ومرفوعة الكناني وتاليها نعم في غير واحد منها
حصر المعتمد في اخذ معالم الدين في المسنين لكنه محمول على غير الثقة او على اخذ الفتوى جمعا بينها وبين ما
هو اكثر منها وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع مع ان التعليل للنهي في ذيل الرواية بانهم ممن خانوا الله
ورسوله يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة فان الغير الامامي الثقة مثل
ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية وسيأتي توضيحه عند ذكر الاجماع انشاء الله **واما الاجماع**
فتقريره من وجوه **احدها** الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد واتباعه وطريق تحصيله احد وجهين
على سبيل منع الخلو احدهما تتبع اقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق
الكاشف عن رضاء الامام عليه السلام بالحكم او عن وجود نص معتبر في المسئلة ولا يعتنى بخلاف السيد واتباعه اما
لكونهم معلومي النسب كما ذكره الشيخ في العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره العلامة
في النهاية ويمكن ان يستفاد من العدة ايضا واما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع على طريق المتاخرين
المبني على الحدس والثاني تتبع الاجماعات المنقولة في ذلك فمنها ما حكي عن الشيخ قده في العدة في هذا
المقام حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين
بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن احد الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله

ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار
بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة
فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون
ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على
كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم
وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة صلوات الله عليهم الى زمان جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر عنه العلم
وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم
لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم في الشريعة
لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم عمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يكن اعتقاده
ردوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا
بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى ذلك المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل
كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد
كما ان من المعلوم انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل لهم المعلوم من حالها
الذي لا ينكر انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما كان رواته
منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس وانه لو كان
معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم
لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز
ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك سمعا لان الشرع لم يرد به وما رأينا احدا تكلم في جواز ذلك و
لا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسئلة فكيف انتم تدعون خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من المنكرين
لاخبار الاحاد انما تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة
للاحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض
العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة
الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة
المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر
الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول
من غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما بينته في الاجماع انتهى موضع
الحاجة من كلامه **ثم اورد** على نفسه بان العقل اذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به فما الذي يحملكم

على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة ثم اجاب عن ذلك بان خبر الواحد
اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان يستعمل بحسب ما قررته الشريعة والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة فليس لنا
التعدي الى غيرها على ان العدالة شرط في الخبر بلا خلاف ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه ثم اورد على
نفسه بان العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين ثم اجاب اولا بالنقض بلزوم ذلك عند
من منع العمل بخبر الواحد اذا كان هناك خبران متعارضان فانه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير فاذا اختار كلا منهما
انسان لزم كون الحق في جهتين وايد ذلك بانه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف اصحابنا في المواقيت وغيرها فقال
انا خالفت بينهم ثم قال بعد ذلك فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها كما رووها رووا
ايضا اخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه
امثال هؤلاء قلنا لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه ولو صح انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا لما
تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه معتقد ذلك ونحن لم نعتمد
على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم واما مجرد الرواية فلا حجة فيه
على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الروايات واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة
والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون
راويه عدلا عند من اوجب العمل به وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين
ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل
بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير هيهنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق
فلا طعن على ذلك بهم واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا
في الاصل معفو عنه ولا احكم فيهم بحكم الفساق ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان هؤلاء الذين اشاروا
من اشاروا اليه لا نعلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة
من اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج ينبغي ان يكونوا غير عالمين
لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول
هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الائمة او صحة النبوة قالوا روينا
كذا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة اصحاب الجملة وذلك انه ليس يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب
الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم
وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم منهم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم
ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررنا فما يتفرع عليه من الخطاء لا يوجب التكفير ولا التضليل
واما الفرق الذين اشار اليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان ثم ذكر الجوابين وحاصل

اصحا

احدهما كفاية الوثاقة في العمل بالخبر ولهذا قبل خبر ابن بكير وبني فضال وبني سماعة وحاصل الثاني انا لا نعمل بروايتهم بانهم
الا اذا انضم اليها رواية غيرهم ومثل الجواب الاخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله وذكر الجوابين ايضا في
روايات المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم مجبرة ومشبهة لان روايتهم لاخبار الجبر والتشبيه لا يدل على ذهابهم اليه
ثم قال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار لمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت
بها دلتهم على صحتها ولاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها
قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر ويدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع
والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة
في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه
او دليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل وجودها في مسائل معدودة
ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة ومن ادعى القرائن
في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه ومدعيا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه
ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر
الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون
معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ثم اخذ في الاستدلال ثانيا على جواز العمل بهذه الاخبار بانا وجدنا
اصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع ابواب الفقه وكل منهم يستدل ببعض هذه الاخبار ولم يعهد
من احد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه فدل ذلك على جوازه عندهم ثم استدل ثالثا على ذلك بان
الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الاخبار وبيان احوالهم من حيث العدالة والفسق و
الموافقة في المذهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد واستثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف
وهذه عادتهم من قديم الوقت الى حديثه فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله
انتهى المقصود من كلامه زاد الله في علو مقامه وقد اتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه حتى انه
اشار في جملة كلامه الى دليل الانسداد وانه لو اقتصر على الادلة العلمية وعمل باصل البرائة في غيرها لزم
ما علم من ضرورة الشرع خلافه فشكر الله سعيه ثم ان من العجب ان غير واحد من المتاخرين تبعوا صاحب
المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الاخبار المجردة عن القرينة قال في المعالم على ما حكي عنه والانصاف انه
لم يتضح من حال الشيخ وامثاله مخالفتهم للسيد قدس سره اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء
المعصوم عليه السلام واستفادة الاحكام منه وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد قدس سره ولم يعلم
انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه قال في المعارج
ذهب شيخنا ابو جعفر قدس سره الى العمل بخبر الواحد العدل من اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق

تنبيه

يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه عدل امامي
يجب العمل به هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان
الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى قال بعد نقل هذا عن المحقق
وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلام صاحب المعالم وانت خبير بان
ما ذكره في وجه الجمع من تدبر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد فقد صرح الشيخ في العبارة المتقدمة ببداهة
بطلانه حيث قال ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة فان المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه
ويعلم من نفسه ضده ونقيضه والظاهر المعلوم انه قده لم يكن عنده كتاب العدة وقال المحدث الاسترابادي
في محكي الفوائد المدنية ان الشيخ قده لا يجيز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم ع وذلك هو مراد المرتضى
قده فصارت المناقشة لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى كلامه وقال بعض من تاخر عنه من الاخباريين في رسالته
بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم ولقد احسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد قدهما من كلام المحقق قده كما هو حقه
والذي يظهر منه انه لم ير عدة الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق قده ولو رآها لصدع بالحق اكثر من
هذا وكم له من تحقيق ابان به من غفلات المتاخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم
كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق قده وموافق لما يقوله السيد قده فليراجع والذي اوقع العلامة في هذا
الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامي ولم يتامل بقية الكلام كما تامله المحقق ليعلم
انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي رواها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها
لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة ع مع قدرتهم
على اخذ اصول الدين وفروعه منهم ع بطريق اليقين ان يعولوا فيهما على اخبار الآحاد المجردة مع ان مذهبه
وغيره انه لا بد في اصول الدين من الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام وللعلامة
وغيره كثير من هذه الغفلات لالفه اذهانهم باصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان
الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة او الآحاد المحفوفة بالقرائن
المفيدة للعلم واما الخبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء والله الهادي انتهى كلامه
اقول اما دعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالاخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها
وانه ليس مخالفا للسيد قدهما فهو كمصادمة الضرورة فان في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها مما لم نذكرها
مواضع تدل على مخالفة السيد نعم يوافقه في العمل بهذه الاخبار المدونة الا ان السيد يدعي تواترها
او احتفافها بالقرينة المفيدة للعلم كما صرح به في محكي كلامه في جواب المسائل التبانيات من ان اكثر اخبارنا
المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة تدل على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وان وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الآحاد انتهى

والشيخ يابى عن احتفافها بها كما عرفت كلامه السابق في جواب ما اورده على نفسه بقوله فان قيل ما انكرتم
ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على
صحتها الى آخر ما ذكره ومجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص لدعوى الاول تواتره والثاني كون خبر الواحد حجة
لا يلزم منه توافقهما في مسئلة حجية خبر الواحد فان الخلاف فيها يثمر في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه
الشيخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر وفي خبر يراه الشيخ جامعا ولم يحصل تواتره للسيد اذ ليس جميع ما دون في
الكتب متواترا عند السيد ولا جامعا لشرائط الحجية عند الشيخ ثم ان اجماع الاصحاب الذي ادعاه الشيخ
على العمل بهذه الاخبار لا يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلم حتى يكون حصول الاجماع للشيخ قرينة عامة لجميع
هذه الاخبار كيف وقد عرفت انكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين ولو فرض كون الاجماع على العمل قرينة لكنه غير
حاصل في كل خبر بحيث يعلم او يظن ان هذا الخبر بالخصوص وكذا ذاك وذاك مما اجمع على العمل به كما لا يخفى بل المراد
الاجماع على الرجوع اليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي او من القرائن ولذا استثنى القميون كثيرا
من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع اليها واستثنى ابن الوليد من روايات العبيدي
ما يرويها عن يونس مع كونها في الكتب المشهورة والحاصل ان معنى الاجماع على العمل بها عدم ردها من جهة
كونها اخبار آحاد ولذا شكى غير واحد من اصحاب الائمة ع اليهم اختلاف اصحابه فاجابوهم تارة بانهم ع قد القوا
الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم كما في رواية حريز وزرارة وابي ايوب الخزاز واخرى اجابوهم بان ذلك من جهة
الكذابين كما في رواية الفيض بن المختار قال قلت لابي عبد الله ع جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي
بين شيعتكم قال وأي الاختلاف يا فيض فقلت له اني اجلس في حلقهم بالكوفة واكاد اشك في اختلافهم في
حديثهم حتى ارجع الى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي فقال ع اجل كما ذكرت يا فيض
ان الناس قد اولعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره اني احدث احدهم بحديث فلا
يخرج من عندي حتى يتاوله على غير تاويله وذلك لانهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله تعالى وكل
يحب ان يدعى راسا وقريب منها رواية داود بن سرحان واستثناء القميين كثيرا من رجال نوادر الحكمة معروف
وقصة ابن ابي العوجاء انه قال عند قتله قد دسست في كتبكم اربعة آلاف حديث مذكورة في الرجال وكذا
ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من انه اخذ احاديث كثيرة من اصحاب الصادقين ع ثم عرضها على ابي الحسن الرضا ع فانكر
منها احاديث كثيرة الى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره ثم ان ما ذكره من تمكن اصحاب الائمة من اخذ الاصول
والفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعة واضحة المنع واقل ما يشهد عليها ما علم بالعين والاثر من اختلاف
اصحابهم في الاصول والفروع لا الاجماع على العمل بكل خبر خبر منها الخ واما ما ذكره من عمل علماء الاخباريين
في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة والآحاد العلمية ففيه ان الاظهر في مذهب الاخباريين ما ذكره
العلامة بان الاخباريين لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد ولعلهم المعتبرون

مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلدة لهم انهم اذا سئلوا عن التوحيد وصفات الائمة او النبوة قالوا روينا
كذا وانهم يروون في ذلك الاخبار وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد غاية
الفساد لكنها غير بعيدة ممن يدعي قطعية صدور اخبار الكتب الاربعة لانه اذا ادعى القطع لنفسه بصدور الاخبار
التي اودعها الشيخ في كتابيه فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين ان يعملوا بالاخبار المجردة عن القرينة
واما صاحب المعالم قده فعذره انه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضع كما حكي عن بعض حواشيه واعترف به
هذا الرجل واما المحقق قده فليس في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقا وانما
منع من دلالته على الايجاب الكلي وهو ان كل خبر يرويه عدل امامي يعمل به وخص مدلوله بهذه الاخبار التي دونها
الاصحاب وجعله موافقا لما اختاره في المعتبر من التفصيل في اخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الاقوال فيها وهو ان
ما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب طرحه انتهى والانصاف
ان ما فهمه العلامة من اطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل الامامي اظهر مما فهمه المحقق من التقييد لان الظاهر ان
الشيخ انما يتمسك بالاجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الاصحاب على حجية مطلق خبر العدل الامامي
بناء منه على ان الوجه في عملهم بها كونها اخبار عدول وكذا ما ادعاه من الاجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة
من غير الامامية والا فلم يأخذه في عنوان مختاره ولم يشترط كون الخبر مما رواه الاصحاب وعملوا به فراجع كلام الشيخ
وتامله والله العالم وهو الهادي الى الصواب ثم انه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد و
دعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الاصحاب في العمل بخبر الواحد فكم من مسئلة فرعية وقع الاختلاف
بينهما في دعوى الاجماع فيها مع ان المسئلة الفرعية اولى بعدم خفاء مذهب الاصحاب فيها عليهما لان المسائل الفرعية
معنونة في الكتب مفتي بها غالبا بالخصوص نعم قد يتفق دعوى الاجماع بملاحظة قواعد الاصحاب والمسائل الاصولية لم
تكن معنونة في كتبهم انما المعلوم من حالهم انهم عملوا باخبار وطرحوا اخبارا فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا
او محفوفا عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد قده على ما صرح به في كلامه المتقدم من ان الاخبار المودعة
في الكتب بطريق الآحاد متواترة او محفوفة ونص في مقام آخر على ان معظم الاحكام يعلم بالضرورة والاخبار
المعلومة ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فقد شرط العمل
في احدهما دون الآخر على ما يدعيه الشيخ قده على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالاخبار
لاقترانها بالقرائن نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بانهم شددوا الانكار على العامل بخبر الواحد
ولعل الوجه فيه ما اشار اليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله انهم منعوا من الاخبار التي رواها المخالفون في
المسائل التي روى اصحابنا خلافها واستبعد هذا صاحب المعالم في حاشية منه على هامش المعالم بعد ما حكاه
عن الشيخ بان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لان اشتراط
العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه انتهى

وفيه انه يمكن ان يكون اظهار هذا المذهب والتجنب عنه في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي فاحتالوا في ذلك بانا
لا نعمل الا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر او بالقرائن ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وان كان راويه غير
مطعون وفي عبارة الشيخ المتقدمة اشارة الى ذلك حيث خص انكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة
مع خصومهم والحاصل ان الاجماع الذي ادعاه السيد قده قولي وما ادعاه الشيخ قده اجماع عملي والجمع بينهما يمكن
بحمل عملهم على ما احتف بالقرينة عندهم وبحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتيال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه
من المطالب والحمل الثاني مخالف لظاهر القول والحمل الاول ليس مخالفا لظاهر العمل لان العمل مجمل من الجهة التي وقع
عليها الا ان الانصاف ان القرائن تشهد بفساد الحمل الاول كما سيأتي فلا بد من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع اما
على ما ذكرنا من ارادة دفع اخبار المخالفين التي لا يمكنهم ردها بفسق الراوي واما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة
معلومي النسب لا يقدح مخالفتهم بالاجماع ويمكن الجمع بينهما بوجه احسن وهو ان مراد السيد قده من العلم الذي ادعاه
في صدق الاخبار هو مجرد الاطمينان فان المحكي عنه قده في تعريف العلم انه ما اقتضى سكون النفس وهو الذي ادعى
بعض الاخباريين ان مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا فمراد الشيخ
من تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التي ذكرها اولا وهي موافقة الكتاب او السنة او الاجماع
او دليل العقل ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف اكثر الاخبار بها هي الامور الموجبة
للوثوق بالراوي او بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها اليهما وحينئذ فيحمل انكار الامامية للعمل بخبر الواحد
على انكارهم للعمل به تعبدا او لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون والانصاف انه لم يتضح من كلام الشيخ
دعوى الاجماع على ازيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديدا في نقله لم يطعن في
روايته ولعل هذا الوجه احسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد قدهما خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد قده
في كلامه بان اكثر الاخبار متواترة او محفوفة وتصريح الشيخ قده في كلامه المتقدم بانكار ذلك وممن نقل
الاجماع على حجية اخبار الآحاد السيد الجليل رضي الدين بن طاوس حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد
قده ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة لا تعمل باخبار الآحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ
والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الآحاد بغير
شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم
من المصنفين انتهى وفيه دلالة على ان غير الشيخ من العلماء ايضا ادعى الاجماع على عمل الشيعة باخبار الآحاد
وممن نقل الاجماع ايضا العلامة في النهاية حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على اخبار الآحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت
لهم انتهى وممن ادعاه ايضا المحدث المجلسي قده في بعض رسائله حيث ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع
الاعصار على العمل بخبر الواحد ثم ان مراد العلامة قده من الاخباريين يمكن ان يكون مثل الصدوق وشيخه قده

حيث اثبتا السهو للنبي ص والائمة ع لبعض اخبار الاحاد وزعما ان نفيه عنهم ع اول درجة في الغلو ويكون ما تقدم في
كلام الشيخ من المقلدة الذين اذا سئلوا عن التوحيد وصفات النبي ص والامام ع قالوا روينا كذا ورووا في ذلك
الاخبار وقد نسب الشيخ قده في هذا المقام من العدة العمل باخبار الاحاد في اصول الدين الى بعض غفلة اصحاب
الحديث ثم انه يمكن ان يكون الشبهة التي ادعى العلامة قده حصولها للسيد واتباعه هو زعم الاخبار التي عمل بها الاصحاب
ودونوها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن او ان من قال من شيوخهم بعدم حجية اخبار الاحاد اراد بها مطلق
الاخبار حتى الاخبار الواردة من طرق اصحابنا مع وثاقة الراوي او ان مخالفته لاصحابنا في هذه المسئلة لاجل
شبهة حصلت له فخالف المتفق عليه بين الاصحاب ثم ان دعوى الاجماع صريحا على العمل باخبار الاحاد وان لم
نطلع عليها صريحة في كلام غير الشيخ وابن طاوس والعلامة والمجلسي قدهم الا ان هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن
تدل على صحتها وصدقها فتخرج عن الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة وتدخل في المحفوف بالقرينة
وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الاخبار بل السيد قده قد اعترف في بعض كلامه المحكي كما يظهر منه بعمل
الطائفة باخبار الاحاد الا انه يدعي انه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالاخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس
فلا بد من حمل موارد عملهم على الاخبار المحفوفة قال في الموصليات على ما حكي عنه في محكي السرائر ان قيل اليس شيوخ
هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة
في الاحكام حتى رووا عن ائمتهم ع فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح ان يؤخذ منه ما هو ابعد من قول
العامة وهذا يناقض ما قدمتموه قلنا ليس ينبغي ان نرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها بما هو
مشتبه وملتبس مجمل وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا
يؤدي الى العلم وكذلك نقول في اخبار الاحاد انتهى المحكي عنه وهذا الكلام كما ترى يظهر منه عمل
الشيوخ باخبار الاحاد الا انه قده ادعى معلومية خلافه من مذهب الامامية فترك هذا الظهور اخذا با
لمقطوع ونحن ناخذ بما ذكره اولا لاعتضاده بما يوجب الصدق دون ما ذكره ثانيا لعدم ثبوت الامر قبله وكفى
بذلك موهنا بخلاف الاجماع المدعى من الشيخ والعلامة فانه معتضد بقرائن كثيرة تدل على صدق مضمونها
وان الاصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشي من اجماع العصابة على تصحيح ما
يصح عن جماعة فان من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره
اذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة مع ان الصحة عندهم على ما صرح به غير واحد عبارة عن الوثوق والركون
لا القطع واليقين ومنها دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب وهذه العبارة تدل
على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن ابي عمير لا من اجل القطع بالصدور بل لعلمهم بانه لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة
فلولا قبولهم لما يسنده الثقة الى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن ابي عمير الذي لا يروي الا عن الثقة والاتفاق
المذكور قد ادعاه الشهيد في الذكرى ايضا وعن كاشف الرموز تلميذ المحقق ان الاصحاب عملوا بمراسيل البزنطي ومنها

ماذكره

ما ذكره ابن ادريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسئلة فورية القضاء في مقام دعوى الاجماع على المضايقة
وانها مما اطبقت عليه الامامية الا نفر يسير من الخراسانيين قال في مقام تقريب الاجماع ان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن
عبد الله وسعيد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب والقميين اجمع كعلي بن ابرهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون با
لاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته انتهى فقد استدل على مذهب الامامية
بذكرهم لاخبار المضايقة وذهابهم الى العمل برواية الثقة فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم الى المضايقة
وليت شعري اذا علم ابن ادريس ان مذهب هؤلاء الذين هم اصحاب الائمة ع ويحصل العلم بقول الامام ع من اتفاقهم
على وجوب العمل برواية الثقة وانه لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيد في مسئلة خبر الواحد الا ان يدعي ان المراد
بالثقة من يفيد قوله القطع وفيه ما لا يخفى او يكون مراده ومراد السيد قدهما من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق و
الاطمئنان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرنا سابقا في الجمع بين كلامي السيد والشيخ قدهما ومنها ما ذكره المحقق في
المعتبر في مسئلة خبر الواحد حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا ما تحته
من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه
واقتصر بعضهم من هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك
طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو يعمل بالخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون
في طريق رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر اخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشارع لم ياذن في العمل به
وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اقرب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض
عنه الاصحاب او شذ يجب اطراحه انتهى وهو كما ترى ينادي بان علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر
العدل وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان كلامه في الخبر الغير العلمي وهو الذي احال
قوم استعماله عقلا ومنعه اخرون شرعا ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي من
ان الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص تنزيلا لفتاواه منزلة رواياته ولولا
عمل الاصحاب بروايات الغير العلمية لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته ومنها ما ذكره المجلسي في البحار في
تاويل بعض الاخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد واتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور
من ان عمل اصحاب الائمة ع بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى ولا يخفى ان شهادة مثل هذا المحدث الخبير الغواص في
بحار انوار اخبار الائمة الاطهار بعمل اصحاب الائمة ع بالخبر الغير العلمي ودعواه حصول القطع له بذلك من جهة
التواتر لا تقصر عن دعوى الشيخ والعلامة الاجماع على العمل باخبار الاحاد وسيأتي ان المحدث الحر العاملي في الفصول
المهمة ادعى ايضا تواتر الاخبار بذلك ومنها ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين من ان الصحيح عند القدماء
ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه وذكر منها امورا لا تفيد الا الظن ومعلوم ان الصحيح عندهم
هو المعمول به وليس مثل الصحيح عند المتاخرين في انه قد لا يعمل به لاعراض الاصحاب عنه او لخلل اخر فالمراد ان

المقبول

المقبول عندهم ما تركن اليه النفس وتثق به **هذا** ما حضرني من كلمات الاصحاب الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة واذا ضممت الى ذلك كله ذهاب معظم الاصحاب بل كلهم عدا السيد واتباعه من زمان الصدوق الى زماننا هذا الى حجية الخبر الغير العلمي حتى ان الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد وان ما صححه فهو صحيح وما رده فهو مردود كما صرح به في صلوة الغدير وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة ثم ضممت الى ذلك ظهور عبارات اهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلما عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون في روايته وفلان صحيح الحديث والطعن في بعض بانه يعتمد الضعفاء والمراسيل الى غير ذلك وضممت الى ذلك ما يظهر من بعض اسولة الروايات السابقة من ان العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغا عنه عند الرواة تعلم علما يقينا صدق ما ادعاه الشيخ من اجماع الطائفة والانصاف انه لم يحصل في مسئلة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسئلة فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسئلة لا اراه يحصل له الاجماع في مسئلة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمينان لا مطلق الظن ولعله مراد السيد من العلم كما اشرنا اليه انفا بل ظاهر كلام بعض احتمال ان يكون مراد السيد قدس من خبر الواحد غير مراد الشيخ قده قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكي عنه ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلثة معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول عند جميع خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين وما يقابلهما ثم ذكر ما حاصله ان ما نقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول وما انفرد السيد قده برده هو الثاني واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق انتهى وهو كلام حسن واحسن منه ما قدمناه من ان مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمينانى كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس والله العالم

الثاني من وجوه تقرير الاجماع ان يدعى الاجماع حتى من السيد واتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر فان الظاهر ان السيد انما منع من ذلك لعدم الحاجة الى خبر الواحد المجرد كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها الى التخيير وقد اعترف السيد في بعض كلامه على ما في المعالم بل وكذا الحلي في بعض كلامه على ما هو ببالي بان العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه الى العلم **الثالث** من وجوه تقرير الاجماع استقرار سيرة المسلمين طرا على استفادة الاحكام الشرعية من اخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام ع او المجتهد اترى ان المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد او الزوجة تتوقف

فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها الى ان يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي وهذا مما لا شك فيه ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمينان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف وقد حكي اعتراض السيد قده على نفسه بانه لا اختلاف بين الامة في ان من وكل وكيلا او استناب صديقا في ابتياع امة او عقد على امرأة في بلدة او في بلاد نائية فحمل اليه الجارية وزف اليه المرأة واخبره انه ازاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة وانه اشترى هذه وعقد على تلك ان له وطيها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج وهذه سبيله مع زوجته وامته اذا اخبرته بطهرها وحيضها ويرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها او بموته فتتزوج وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج اختها وكذا لا اختلاف بين الامة في ان للعامي ان يفتي وللعامي ان ياخذ منه مع عدم علم ان ما افتى به من شريعة الاسلام وانه مذهبه فاجاب بما حاصله انه ان كان الغرض من هذه الرد على من احال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محيص وان كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل باخبار الاحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الاحاد من طرق علمية من اجماع وغيره على انحاء مختلفة في بعضها لا يقبل الا اخبار اربعة وفي بعضها لا يقبل الا عدلان وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل ومبتاع الامة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية الاخبار في الاحكام اقول المعترض حيث ادعى الاجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق الزامه والرد عليه بان هذه الموارد للاجماع ولو ادعى استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وان لم يطلعوا على كون ذلك اجماعيا عند العلماء كان ابعد عن الرد فتدبر **الرابع** استقرار طريقة العقلاء طرا على الرجوع الى خبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالي الى العبيد فنقول ان الشارع ان اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك فان قلت يكفي في ردعهم الايات المتكاثرة والاخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم قلت قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في امرين وان الايات والاخبار راجعة الى احدهما الاول ان العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالادلة الاربعة والثاني ان فيه طرحا للادلة والاصول العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل لكون حرمة العمل بالظن من اجلهما مركوزا في ذهن العقلاء لان حرمة التشريع ثابت عندهم والاصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمينان والسر في ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء تحقق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الاطاعة والمعصية فان الملتزم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه وترك ما اخبر بحرمته لا يعد مشرعا بل لا يشكون في كونهم

مطيعا ولذا يعولون به في اوامرهم العرفية من الموالي الى العبيد مع ان بناء التشريع عند العقلاء لا يختص بالاحكام العرفية
واما الاصول المقابلة للخبر فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة لان الاصول التي مدركها حكم العقل لا الاخبار
لقصورها عن افادة اعتبارها كالبراءة والاحتياط والتخيير لا اشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء
العقلاء على العمل به في احكامهم العرفية لان نسبة العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة الى الاحكام الشرعية و
العرفية سواء واما الاستصحاب فان اخذ من العقل فلا اشكال في انه لا يفيد الظن في المقام وان اخذ من الاخبار
فغاية الامر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين واما الاصول اللفظية كالاطلاق والعموم فليس بناء اهل
اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها فتامل **الخامس** ما ذكره العلامة في النهاية من
اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد وهذا
الوجه لا يخلو من تامل لانه ان اريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر الا عن راي الحجة فلم يثبت
عمل احد منهم بخبر الواحد فضلا عن ثبوت تقرير الامام ع له وان اريد به الهمج الرعاع الذين يصغون الى كل ناعق
فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الامام ع لعدم ارتداعهم بردعه في ذلك اليوم ولعل هذا مراد السيد قده
حيث اجاب عن هذا الوجه بانه انما عمل بخبر الواحد المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم وامساك النكير
عليهم لا يدل على الرضا بعملهم الا ان يقال انه لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام ع بل ولا اتباعه من الصحابة
النكير على العاملين اظهارا للحق وان لم يظنوا الارتداع اذ ليست هذه المسألة باعظم من مسألة الخلافة
التي انكرها عليهم من انكر لاظهار الحق ودفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا **السادس** دعوى الاجماع
من الامامية حتى السيد واتباعه على وجوب الرجوع الى هذه الاخبار الموجودة في ايدينا المودعة في اصول الشيعة
وكتبهم ولعل هذا هو الذي فهمه بعض من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدس سرهما
وفيه اولا انه ان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من اخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان
وان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يجوز ان يكون المعمول
به عند بعضهم مطروحا عند الاخر فهذا لا ينفعنا الا في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص وليس
يوجد ذلك في الاخبار الا نادرا خصوصا مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصدوق والشيخ بعض الاخبار المودعة
في الكتب المعتبرة بضعف السند او بمخالفة الاجماع او نحوهما واما ثانيا فلان ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى
في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به لان الشرط في الاتفاق العملي ان يكون وجه عمل المجمعين
معلوما الا ترى انه لو اتفق جماعة يعلم برضاء الامام ع بعملهم على النظر الى امرأة لكن يعلم او يحتمل ان يكون وجه
نظرهم كونها زوجة لبعضهم واما للاخر وبنتا للثالث وام زوجة للرابع وبنت زوجة للخامس وهكذا فهل
يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينها وبينه ان ينظر اليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضاء الامام ع
بل لو راى شخص الامام ع ينظر الى امرأة فهل يجوز لعاقل التاسي به وليس هذا كله الا من جهة ان الفعل

لا دلالة

لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه فلا بد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على ايقاع
الفعل من هذه الجهة والحيثية ومرجع هذا الى وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل ففيما نحن
فيه اذا علم بان بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر او بالقرينة وبعضهم من حيث كونه
ظانا بصدوره قاطعا بحجية هذا الظن الحاصل منه او علمنا بخطاء من يعمل به لاجل مطلق الظن او احتملنا خطاءه
فلا يجوز لنا العمل بذلك تبعا للمجمعين **الرابع** دليل العقل وهو من وجوه بعضها يختص باثبات حجية
خبر الواحد وبعضها مثبت لحجية الظن مطلقا او في الجملة فيدخل فيه الخبر اما الاول فتقريره من وجوه **اولها**
ما اعتمدته سابقا وهو انه لا شك للمتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون اكثر الاخبار بل جلها
الا ما شذ وندر صادرة عن الائمة صلوات الله عليهم وهذا يظهر بعد التامل في كيفية ورودها الينا و
كيفية اهتمام ارباب الكتب من المشايخ الثلثة ومن تقدمهم في تنقيح ما اودعوه في كتبهم وعدم الاكتفاء
باخذ الرواية من كتاب حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذابين وايداعها في تصانيفهم
فقد حكي عن احمد بن محمد بن عيسى انه جاء الى الحسن بن علي الوشاء وطلب منه ان يخرج اليه كتابا لعلاء بن
رزين وكتابا لابان بن عثمان الاحمر فلما اخرجهما قال احب ان اسمعهما قال له ما اعجلك اذهب فاكتبهما فقال له
رحمك الله ما عليك اذهب فاكتبهما واسمع من بعدي فقلت لا امن الحدثان فقال لو علمت ان الحديث
يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فاني قد ادركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد
عليه السلام وعن حمدويه عن ايوب بن نوح انه دفع اليه دفاتر فيه احاديث ابن سنان فقال ان تكتبوا ذلك
فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كلما احدثكم فليس بسماع ولا برواية
وانما وجدته فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وانما وجد في الكتب وكفاك شاهدا ان
علي بن الحسن بن فضال لم يرو كتب ابيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه وانما يرويها عن اخويه احمد ومحمد عن ابيه واعتذر
عن ذلك بانه يوم مقابلته الحديث مع ابيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات فقراها على اخويه ثانيا
والحاصل ان الظاهر انحصار مدارهم على ايداع ما سمعوه من صاحب الكتاب او ممن سمعه منه فلم يكونوا يودعون
الا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب مع اطمينانهم بالوسائط وشدة وثوقهم
بهم حتى انهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده كما اتفق للصدوق بالنسبة الى شيخه ابن الوليد قدهما
وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق ولذا حكي عن جماعة منهم التحرز عن الرواية
عمن يروي من الضعفاء ويعتمد المراسيل وان كان ثقة في نفسه كما اتفق بالنسبة الى البرقي بل يتحرزون عن الرواية
عمن يعمل بالقياس مع ان عمله لا دخل له بروايته كما اتفق بالنسبة الى الاسكافي حيث ذكر في ترجمته انه كان يرى
القياس فترك رواياته لاجل ذلك وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وان كانت كتبه
ورواياته حال الاستقامة حتى اذن لهم الامام عليه السلام او نائبه كما سألوا العسكري عليه السلام عن كتب بني

فضال

فصّا وقالوا ان بيوتنا منها ملاء فاذن لهم وسئلوا الشيخ ابا القاسم بن روح عن كتب ابن ابي العزاقر التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى اذن لهم الشيخ في العمل بها والحاصل ان الامارات الكاشفة عن اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنة المتأخرة عن زمان الرضا صلى الله عليه وآله اكثر من ان تحصى ويظهر للمتتبع والداعي الى شدة الاهتمام مضافا الى كون تلك الروايات اساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله ولهذا قال الامام عليه السلام في شأن جماعة من الرواة لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة ان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها اثر ديني بل ولا دنيوي فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي اليها في امور الدين على ما اخبرهم الامام ع بانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وعلى ما ذكره الكليني قده في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعا لجميع من يأتي بعد ذلك وما تنبهوا له ونبههم عليه الائمة عليهم السلام من ان الكذابة كانوا يدسون الاخبار المكذوبة في كتب اصحاب الائمة ع كما يظهر من الروايات الكثيرة منها انه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا ابي الحسن الرضا ع كتب جماعة من اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث ابي عبد الله ع وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله ع وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله ع ومنها ما عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن سعيد لعنه الله يتعمد الكذب على ابي ويأخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي يأخذون الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها الى المغيرة لعنه الله فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابي عبد الله ع الحديث ورواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ الى غير ذلك من الروايات وظهر مما ذكرنا ان ما علم اجمالا من الاخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الاحاديث فهو انما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين اصحاب الائمة ع مع ان العلم بوجود الاخبار المكذوبة انما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب الى بعض الاخباريين او دعوى الظن بصدور جميعها التي يعترف بها المنصف بعد التأمل فيما ذكرناه من تتبع احوال تراجم الرواة ولا ينافي ما نحن بصدده من دعوى العلم الاجمالي بصدور اكثرها او كثير منها بل هذه دعوى بديهية والمقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالي ثم ان هذا العلم الاجمالي انما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة والا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لان تحصيل الواقع الذي يجب العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن في تعيينه توصلا الى العمل بالاخبار الصادرة بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور او بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين والجواب عنه اولا ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال احكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار والا فالعمل بالخبر الصادر عن الامام ع انما

يجب من حيث كشفه عن حكم الله تعالى وح نقول ان العلم الاجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة عن الائمة ع لوجود تكاليف كثيرة وح فاللازم اولا الاحتياط ومع تعذره او تعسره او قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع الى ما افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة ع سواء كان المفيد للظن خبرا او شهرة او غيرهما فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر وانما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وان لم يكن خبرا فان قلنا المعلوم صدور كثير من هذه الاخبار التي بايدينا واما صدور الاحكام المخالفة للاصول غير مضمون هذه الاخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون قلت اولا العلم الاجمالي وان كان حاصلا في خصوص هذه الروايات التي بايدينا الا ان العلم الاجمالي حاصل ايضا في مجموع ما بايدينا من الاخبار ومن الامارات الاخر المجردة عن الخبر التي بايدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الامام ع وليست هذه الامارات خارجة عن اطراف العلم الاجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي في المجموع مستندا الى بعضها وهي الاخبار ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار وضممنا الى الباقي مجموع الامارات الاخر كان العلم الاجمالي بحاله فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار وعلم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعاة العلم الاجمالي الثاني وعدم الاقتصار على مراعاة الاول نظير ذلك ما اذا علمنا اجمالا بوجود شياه محرمة في قطيع غنم بحيث يكون نسبته الى كل بعض منها كنسبته الى البعض الآخر وعلمنا ايضا بوجود شياه محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم الا هذه علم اجمالا بوجود الحرام فيها ايضا والكاشف عن ثبوت العلم الاجمالي في المجموع ما اشرنا اليه سابقا من انه لو عزل لنا من هذه الطائفة الخاصة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الاجمالي فيها وضممنا اليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الاجمالي بوجود الحرام فيها ايضا وح فلابد من ان نجري حكم العلم الاجمالي في تمام الغنم اما بالاحتياط او بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط وما نحن فيه من هذا القبيل ودعوى ان سائر الامارات المجردة لا مدخل لها في العلم الاجمالي وان هنا علما اجماليا واحدا بثبوت الواقع بين الاخبار خلاف الانصاف وثانيا ان اللازم من ذلك العلم الاجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار لما عرفت من ان العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به وح فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور وثالثا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف لانه الذي يجب العمل به واما الاخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها نعم يجب الاذعان بمضمونها وان لم يعرف بعينها وكذلك لا يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية والحاصل ان معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا في مخالفة الاصول العملية والاصول اللفظية مط وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت باكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية بل كلها فانتظر **الثاني** ما ذكره في الوافية مستدلا على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة

للشيعة كالكتب الاربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه قال الاول انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة
سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها
وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك
العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى ويرد عليه اولا ان العلم الاجمالي
حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالي
في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن اطراف العلم الاجمالي كما عرفت في الجواب الاول عن الوجه الاول
والا امكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالي في الباقي كاخبار العدول مثلا فاللازم
ح اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية
او الشرطية الا ان يقال ان المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط وثانيا ان مقتضى هذا الدليل وجوب
العمل بالاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء دون الاخبار الدالة على عدمهما خصوصا اذا اقتضى الاصل الشرطية
والجزئية **الثالث** ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لاثبات حجية الظن الحاصل
من الخبر لا مط وقد لخصناه لطوله وملخصه ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع بل الضرورة والاخبار
المتواترة وبقاء هذا التكليف ايض بالنسبة الينا ايض ثابت بالادلة المذكورة وح فان امكن الرجوع اليهما
على وجه يحصل العلم بهما بحكم او الظن الخاص به فهو والا فالمتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما
هذا حاصله وقد اطال قده في النقض والابرام بذكر الايرادات والاجوبة على هذا المطلب ويرد عليه ان هذا
الدليل بظاهره عبارة اخرى عن دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن في الجملة او مط وذلك لان المراد بالسنة
هي قول الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع الى
ما علم انه مدلول الكتاب او السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما يظن كونه مدلولا لاحدهما فاذا
ظننا ان مؤدى الشهرة او معقد الاجماع المنقول مدلول للكتاب او لقول الحجة او فعله او تقريره وجب الاخذ
به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولا لاحد هذه الثلثة من جهة حكاية احدها التي تسمى خبرا وحديثا
في الاصطلاح نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من امارة لا يظن كونه مدلولا لاحد
الثلثة كما اذا ظن بالاولوية العقلية او الاستقراء ان الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة او قطعنا
بعدم صدوره عنه اذ رب حكم واقعي لم يصدر عنهم وبقي مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا نادر جدا
للعلم العادي بان هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب او ببيان الحجة قولا او فعلا او تقريرا
فكلما ظن من امارة بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم والحاصل ان مطلق الظن بحكم الله ظن
بالكتاب او السنة ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية فان قلت المراد بالسنة
الاخبار والاحاديث والمراد انه يجب الرجوع الى الاخبار المحكية عنهم فان تمكن من الرجوع اليها على وجه

يفيد

يفيد العلم فهو والا وجب الرجوع اليها على وجه يظن منه بالحكم قلت مع ان السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس
قول الحجة او فعله او تقريره لا حكاية احدها يرد عليه ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها
ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين او المذهب واما الرجوع الى الاخبار
المحكية التي لا تفيد القطع بالصدور عن الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل
فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية عليه في الجملة كما ادعاه الشيخ والعلامة في مقابل السيد واتباعه فافهم
واما دعوى الضرورة من الدين والاخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست في محلها ولعل هذه الدعوى
مبنية على ان مراده من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره لا حكايتها التي لا توصل اليها على وجه العلم
نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت
بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي
يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية
الظن ومفاده ليس الا حجية كل امارة كاشفة عن التكليف الواقعي وان اراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي
بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلا عقليا على حجية خصوص الخبر فهذا
الوجه يرجع الى الوجه الاول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه فراجع هذا تمام الكلام في الادلة التي اقاموها
على حجية الخبر وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الاخر والانصاف ان الدال منها لم يدل الا على
وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمينان بمؤداه وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء والمعيار فيه
ان يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتني به العقلاء ولا يكون عندهم موجبا للتحير والتردد الذي
لا ينافي حصول مسمى الرجحان كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي في شكوك الصلوة فافهم وليكن على
ذكر منك لينفعك فيما بعد **فلنشرع** في الادلة التي اقاموها على حجية الظن من غير خصوصية للخبر
يقتضيها نفس الدليل وان اقتضاها امر اخر وهو كون الخبر مط او خصوص قسم منه متيقن الثبوت من ذلك
الدليل اذا فرض انه لا يثبت الا الظن في الجملة ولا يثبته كلية وهي اربعة **الاول** ان في مخالفة المجتهد
لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم اما الصغرى فلان الظن بالوجوب
ظن باستحقاق العقاب على الترك كما ان الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل او لان الظن بالوجوب
ظن بوجود المفسدة في الترك كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية
الاحكام للمصالح والمفاسد وقد جعل في النهاية كلا من الضررين دليلا مستقلا على المطلب واجيب عنه
بوجوه احدها ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقبيح
العقليين احتياط مستحسن لا واجب وهو فاسد لان الحكم المذكور حكم الزامي اطبق العقلاء على الالتزام
به في جميع امورهم وذم من خالفه ولذا استدل به المتكلمون في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى

ولولاه

بمستقلا

ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن لله على غير الناظر حجة ولذا خصوا النزاع في الحظر والاباحة في غير ا
لعقلية بما كان مشتملا على منفعة وخاليا عن امارة المفسدة فان هذا التقييد يكشف عن ان ما فيه امارة المضرة
لا نزاع في قبحه بل الاقوى كما صرح به الشيخ في العدة في مسئلة الاباحة والحظر والسيد في الغنية وجوب دفع الضرر
المحتمل وبهذا انه تمسك في العدة بعد العقل بقوله تعالى ولا تلقوا ثم ان ما ذكر من ابتناء الكبرى على التحسين
والتقبيح العقليين غير ظ لان تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه الكتاب
والسنة مثل التعليل في اية النبأ وقوله تعالى وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وقوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ
يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بناء على ان المراد العذاب والفتنة الدنيويين
وقوله تعالى وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وقوله تعالى وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وقوله تعالى
أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ الى غير ذلك نعم التمسك في سند الكبرى بالادلة الشرعية يخرج الدليل
المذكور عن الادلة العقلية لكن الظ ان مراد الحاجبي منع اصل الكبرى لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه
ولا يبعد عن الحاجبي ان يشتبه عليه حكم العقل الالزامي بغيره بعد ان اشتبه عليه اصل حكم العقل بالحسن
والقبح والمكابرة في الاول ليس باعظم منها في الثاني ثانيهما ما يظهر من العدة والغنية وغيرهما من ان الحكم
المذكور مختص بالامور الدنيوية فلا يجري في الاخروية مثل العقاب وهذا كما ترى في الضعف فان المعيار
هو التضرر مع ان المضار الاخروية اعظم اللهم الا ان يريد المجيب ما سيجيء من ان العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع
دليلا على التكليف به بخلاف المضار الدنيوية التابعة لنفس الفعل او الترك علم حرمته او لم يعلم او يريد
ان المضار الغير الدنيوية وان لم يكن خصوص العقاب مما دل العقل والنقل على وجوب اعلامها على الحكيم وهو
الباعث له على التكليف والبعثة لكن هذا الجواب راجع الى منع الصغرى لا الكبرى ثالثها النقض بالامارات
التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق والقياس على مذهب الامامية واجيب عنه تارة
بعدم التزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم واخرى بان الشارع اذا الغى ظنا تبين ان في العمل به ضررا
اعظم من ترك ضرر العمل به ويضعف الاول بان دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسئلة انسد فيها باب
العلم وان لم ينسد في غيرها الظاهر انه خلاف مذهب الشيعة لا اقل من كونه مخالفا لاجماعاتهم المستفيضة
بل المتواترة كما يعلم مما ذكروه في القياس والثاني بان اتيان الفعل حذرا من ترتب الضرر على تركه او تركه
حذرا من التضرر بفعله لا يتصور فيه ضرر اصلا لانه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه وان كانت
الامارة مما ورد النهي عن اعتباره نعم متابعة الامارة المفيدة للظن بذلك الضرر وجعل مؤداها حكم
الش والالتزام به والتدين به ربما كان ضرره اعظم من الضرر المظنون فان العقل مستقل بقبح ذلك ووجود
المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه لانه تشريع لكن هذا لا يختص بما علم الغاؤه بل هو جار في كل ما لم يعلم
اعتباره توضيحه انا قدمنا لك في تأسيس الاصل في العمل بالظنة ان كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قطعي

سواء قام دليل على عدم اعتباره ام لا فالعمل به بمعنى التدين بمؤداه وجعله حكما شرعيا تشريع محرم دل على حرمته
الادلة الاربعة واما العمل به بمعنى اتيان ما ظن وجوبه مثلا او ترك ما ظن حرمته من دون ان يتشرع بذلك فلا
قبح فيه اذا لم يدل دليل من الاصول والقواعد المعتبرة يقينا على خلاف مؤدى هذا الظن بان يدل على تحريم
ما ظن وجوبه او وجوب ما ظن تحريمه فان اراد ان الامارات التي يقطع بعدم حجيتها كالقياس وشبهه يكون في
العمل بها بمعنى التدين بمؤداها وجعله حكما شرعيا ضرر اعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص لهذا الضرر
بتلك الظنون لان كل ظن لم يقم على اعتباره قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم اعني
التشريع وان اراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى اتيان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع في مضرة ترك الواجب وترك
ما ظن حرمته لذلك كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر
في ذلك اصلا وان كان ذلك الظن القياسي وح فالاولى لهذا المجيب ان يبدل دعوى الضرر في العمل بتلك الامارات
المنهي عنها بالخصوص بدعوى ان في نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بان تركها ربما
يفضي الى ترك الواجب وفعل الحرام مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع فيه وسيجيء
تمام الكلام عند التكلم في الظنون المنهي عنها بالخصوص وبيان كيفية عدم شمول ادلة حجية الظن لها انشاءالله
فالاولى ان يجاب عن هذا الدليل بانه ان اريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة لان استحقاق
العقاب على الفعل او الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب والتحريم الواقعيين كيف وقد
يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلا بسيطا او مركبا بل استحقاق
الثواب والعقاب انما هو على تحقق الاطاعة والمعصية اللتين لا تتحققان الا بعد العلم بالوجوب والحرمة
او الظن المعتبر بهما واما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك بل هو هو بعد ملاحظة ان من الظنون ما
امر الشارع بالغائه ويحتمل ان يكون المفروض منها اللهم الا ان يقال ان الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض
من صور الجهل البسيط او المركب بالوجوب والحرمة انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك او القطع
بالعدم اما مع الظن بالوجوب او التحريم فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة ولا اجماع ايضا على اصالة البرائة
في موضع النزاع ويرده انه لا يكفي المستدل منع استقلال العقل وعدم ثبوت الاجماع بل لا بد له من اثبات
ان مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به فاذا لم يثبت ذلك
بشرع ولا عقل لم يكن العقاب مظنونا فالصغرى غير ثابتة ومنه يعلم فساد ما ربما يتوهم ان قاعدة دفع الضرر
يكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق وجه الفساد ان هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى وهي الظن
بالعقاب نعم لو ادعي ان دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن
بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملا فيجب دفعه لكنه رجوع عن
الاعتراف باستقلال العقل وقيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين وان اريد

من الضرر المظنون المفسدة المظنونة ففيه ايضا منع الصغرى فانا وان لم نقل بتبعية المصالح والمفاسد بمجرد الجعل
الا انا لا ننكر ترتب المفسدة بمجرد ارتكاب ما ظن حرمته لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع
القطع بثبوت الحرمة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف او يعلمه باعلام الشارع نظير الكفارة
والتوبة وغيرهما من الحسنات التي تذهبن السيئات ويرد عليه ان الظن بثبوت مقتضى المفسدة مع الشك في
وجود المانع كاف في وجوب الدفع كما في صورة القطع بثبوت المقتضي مع الشك في المانع فان احتمال وجود المانع للضرر او وجود ما
يتدارك الضرر لا يعتني به عند العقلاء سواء جامع الظن بوجود مقتضى الضرر ام القطع به بل اكثر موارد التزام
العقلاء التحرز عن المضار المظنونة كسلوك الطرق المخوفة وشرب الادوية المخوفة ونحو ذلك من موارد الظن
بمقتضى الضرر دون العلة التامة له بل المدار في جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود جلبها والمضار
المقصود دفعها على المقتضيات دون العلل التامة لان الموانع والمزاحمات مما لا تحصى ولا تحاط بها واضعف من
هذا الجواب ما يقال ان نهي الشارع عن العمل بالظن كلية الا ما خرج ترخيص في ترك مراعات الضرر المظنون
ولذا لا يجب مراعاته اجماعا في القياس ووجه الضعف ما ثبت سابقا من ان عموم ما حرمة العمل بالظن او بما
عدا العلم انما يدل على حرمته من حيث انه لا يغني عن الواقع ولا يدل على حرمة العمل به في مقام احراز الواقع
والاحتياط لاجله والحذر عن مخالفته فالاولى ان يقال ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعا
او ظنا بالرجوع في مورد الظن الى البراءة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعات الظن اوجب القطع او الظن
بتدارك ذلك الضرر المظنون والا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن القاء للمفسدة توضيح ذلك
انه لا اشكال في انه متى ظن بوجوب شيء وان الشارع الحكيم طلب فعله منا طلبا حتميا منجزا لا يرضى بتركه
الا انه اختفى علينا ذلك الطلب او حرم علينا فعل آخر كذلك فالعقل مستقل بوجوب فعل الاول وترك الثاني
لانه يظن في ترك الاول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحبوب المنجز النفس الامري ويظن في فعل
الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض النفس الامري الا انه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل
في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون ولذا وقع الاجماع على عدم وجوب
مراعات الظن بالوجوب والحرمة اذا حصل الظن من القياس وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعية حتى
يستبين التحريم او تقوم به البينة ثم انه لا فرق بين ان يحصل القطع بترخيص الشارع ترك مراعات الظن بالضرر
كما عرفت في الظن القياسي بالوجوب والتحريم ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية
وبين ان يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعات ذلك الظن كما في الظن الذي ظن كونه منهيا عنه عند
الشارع فانه يجوز ترك مراعاته لان المظنون تدارك ضرر مخالفته لاجل ترك مظنون الوجوب او فعل
مظنون الحرمة فافهم اذا عرفت ذلك فنقول ان اصل البراءة والاستصحاب ان قام عليهما الدليل القطعي بحيث
يدل على وجوب الرجوع اليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر فلا اشكال في عدم وجوب مراعات

ظن الضرر وفي انه لا يجب الترك او الفعل بمجرد ظن الوجوب والحرمة لما عرفت من ان ترخيص الشارع الحكيم للاقدام
على ما فيه ظن الضرر لا يكون الا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعا وان منعنا
عن قيام الدليل القطعي على الاصول وقلنا ان الدليل القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا في الاحكام
الشرعية وخصوصا مع الظن بالخلاف وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع الى البراءة حتى مع الظن بالتكليف
لان العمدة في دليل البراءة الاجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف فنقول لا اقل من ثبوت
بعض الاخبار الظنية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل الظن بترخيص
الشارع لنا في ترك مراعاة ظن الضرر وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر وتوهم ان تلك الاخبار
الظنية لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع بان الفرض ان الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام
في مظان الضرر الا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل
فلا وجه لاطراح الاخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل ثم ان مفاد هذا الدليل هو وجوب
العمل بالظن اذا طابق الاحتياط لا من حيث هو وح فاذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب كما في صورة الشك
في المكلف به فلا وجه للعمل بالظن ح ودعوى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل واضحة الفساد ضرورة ان
العمل في الصورة الاولى لم يكن بالظن من حيث هو بل من حيث كونه احتياطا وهذه الحيثية نافية للعمل بالظن
في الصورة الثانية فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كلية وعدم العمل بالظن راسا **الثاني** انه لو لم يؤخذ
بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح اذ المرجوح قد يوافق
الاحتياط فالاخذ به حسن عقلا وفيه ان المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح بل هو جمع في العمل
بين الراجح والمرجوح مثلا اذا ظن عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحا فالاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا
للراجح في العمل لان الاتيان لا ينافي عدم الوجوب وان اريد الاتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب
ففيه ان الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط فان الاحتياط هو الاتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده وقد يجاب
ايضا بان ذلك فرع وجوب الترجيح بمعنى ان الامر اذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الاول قبيحا
اما اذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا مرجح للمرجوح ولا للراجح وفيه ان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح كترجيح
المرجوح فالاولى في الجواب اولا بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع او الضرورة وثانيا بالحل
وتوضيحه تسليم القبح اذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقا بالواقع ولم يمكن الاحتياط فان العقل
قاطع بان الغرض اذا تعلق بالذهاب الى بغداد وتردد الامر بين طريقين احدهما مظنون الايصال والآخر موهوم
فترجيح الموهوم قبيح لانه نقض للغرض واما اذا لم يتعلق التكليف بالواقع او تعلق به مع امكان الاحتياط فلا يجب
الاخذ بالراجح بل اللازم في الاول هو الاخذ بمقتضى البراءة وفي الثاني الاخذ بمقتضى الاحتياط فاثبات
القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءة في موارد الظن وعدم وجوب الاحتياط فيهما ومعلوم ان العقل

قاض بقبح ترجيح المرجوح فلابد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الآتى المركب من بقاء التكليف وعدم
جواز الرجوع الى البرائة وعدم لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التى لا يتردد الامر بين الاخذ بالراجح والاخذ
بالمرجوح الا بعد ابطالها **الثالث** ما حكاه الاستاد عن استاده السيد الطباطبائى قدهما من انه لا ريب فى
وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما
وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفى العسر والحرج عدم وجوب ذلك لانه عسر اكيد وحرج شديد فمقتضى
الجمع بين قاعدتى الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات والموهومات لان الجمع على
غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعا وفيه انه راجع الى
دليل الانسداد الآتى اذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك الدليل الا وهى محتاج اليها فى اتمام هذا الدليل
فراجع وتامل حتى يظهر لك حقيقة الحال مع ان العمل بالاحتياط فى المشكوكات ايضا كالمظنونات ايضا لا يلزم منه
حرج قطعا لقلة موارد الشك المتساوى الطرفين كما لا يخفى فيقتصر فى ترك الاحتياط على الموهومات فقط ودعوى
ان كل من قال بعدم الاحتياط فى الموهومات قال بعدمه ايضا فى المشكوكات فى غاية الضعف والسقوط **الدليل**
الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مركب من مقدمات **المقدمة الاولى** انسداد
باب العلم والظن الخاص فى معظم المسائل الفقهية **الثانية** انه لا يجوز لنا اهمال الاحكام المشتبهة وترك
التعرض لامتثالها بنحو من انحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم اليقينى بان يقتصر فى الاطاعة على التكاليف
القليلة المعلومة تفصيلا او بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع ونجعل انفسنا فى تلك الموارد
ممن لا حكم عليه فيها كالاطفال والبهائم او ممن حكمه فيها الرجوع الى اصالة العدم **الثالثة** انه اذا وجب
التعرض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالى
بالامتثال او الاخذ فى كل مسئلة بالاصل المتبع شرعا فى نفس تلك المسئلة مع قطع النظر عن ملاحظتها
منضمة الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة وتقليده فيها **الرابعة** انه اذا بطل
الرجوع فى الامتثال الى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب فى بعضها وعدم الجواز فى الآخر والمفروض
عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية تعين بحكم العقل المستقل الرجوع الى الامتثال الظنى
والموافقة الظنية للواقع فلا يجوز بحكم العقل الرجوع الى الموافقة الوهمية بان يؤخذ بالطرف المرجوح ولا
الى الامتثال الاحتمالى والموافقة الشكية بان يعتمد على احد طرفى المسئلة من دون تحصيل الظن فيها
او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون افادته للظن اصلا **اما المقدمة الاولى**
فهى بالنسبة الى انسداد باب العلم فى الاغلب غير محتاجة الى الاثبات ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلى
بالمسئلة على وجه لا يحتاج العمل فيها الى اعمال امارة غير علمية واما بالنسبة الى انسداد باب الظن الخاص
فهى مبنية على ان لا يثبت من الادلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجية مقدار منه يفى بضميمة الادلة العلمية

وباقى الظنون الخاصة باثبات معظم الاحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع فى المسائل الخالية عن الخبر واخواته
من الظنون الخاصة الى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعة من البرائة او الاستصحاب او الاحتياط او التخيير فتسليم
هذه المقدمة ومنعها لا يظهر الا بعد التامل التام وبذل الجهد فى النظر فيما تقدم من ادلة حجية الخبر وانه
هل يثبت بها حجية مقدار واف من الخبر ام لا وهذه هى عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر المصرح به فى
كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة يكفى فى حجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير انسداد باب الظن الخاص
ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية فى اثبات حجية الظن الخبرى غير انسداد باب العلم واما الاحتمالات الآتية
فى ضمن المقدمات الآتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص الى شئ آخر غير الظن فانما هى امور احتملها بعض
المدققين من متأخرى المتأخرين واولهم فيما اعلم المحقق جمال الدين الخوانسارى حيث اورد على دليل الانسداد
باحتمال الرجوع الى البرائة واحتمال الرجوع الى الاحتياط وزاد عليها بعض من تأخر احتمالات اخر **واما**
المقدمة الثانية وهى عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من الانحاء
فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعى على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل
على حجية اخبار الآحاد بالخصوص ليس هى البرائة واجراء اصالة العدم فى كل حكم بل لابد من التعرض لامتثال
الاحكام المجهولة بوجه ما وهذا الحكم وان لم يصرح به احد من قدمائنا بل المتأخرين فى هذا المقام الا انه
معلوم للمتتبع فى طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام طرا فرب مسئلة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة
كلماتهم فى نظائرها الا ترى ان علماء العاملين بالاخبار التى بايدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها
كانوا يطرحونها ويرجعون فى مواردها الى اصالة العدم حاشا ثم حاشا مع انهم كثيرا ما يذكرون ان الظن
يقوم مقام العلم فى الشرعيات عند تعذر العلم بل قد ادعى فى لف فى باب قضاء الفوائت الاجماع على ذلك
الثانى ان الرجوع فى جميع تلك الوقايع الى نفى الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها فى لسان
جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهولة
جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلة المعلومات التى اخذ بها وكثرة المجهولات التى اعرض
عنها وهذا امر يقطع ببطلانه كل احد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع
الى نفى الحكم وعدم الالتزام بحكم لو فرض والعياذ بالله انسداد باب العلم والظن الخاص فى جميع الاحكام
وانطماس هذا المقدار القليل من الاحكام المعلومة فيكشف بطلان الرجوع الى البرائة عن وجوب
التعرض لامتثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم او الظن الخاص لا ان يكون تعذر العلم والظن
الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات كما توهمه بعض من تصدى للايراد على كل واحدة واحدة
من مقدمات الانسداد نعم هذا انما يستقيم فى حكم واحد او احكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمى او
ظنى معتبر كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الادلة والامارات فى اغلب الاحكام اما اذا صار معظم

الفقه او كله مجهولا فلا يجوز ان يسلك فيه هذا المنهج والحاصل ان طرح اكثر الاحكام الفرعية بنفسه محذور
مفروغ عن بطلانه كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة وقد وقع ذلك مصرحا او ملوحا في كلام جماعة من
القدماء والمتاخرين ومنهم السيد قده حيث اورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال فان قلت
اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله دعوى انفتاح
باب العلم في الاحكام ولا يخفى انه لو جاز طرح الاحكام المجهولة ولم يكن شيئا منكرا لم يكن وجه للايراد المذكور
اذ الفقه ح ليس الا عبارة عن الاحكام التي قام عليها الدليل والمرجع وكان فيه معول لم يكن وقع لتجشم الجواب
بدعوى الانفتاح الراجعة الى دعوى عدم الحاجة الى اخبار الاحاد بل المناسب ح الجواب بان عدم المعول في اكثر
المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد والحاصل ان ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح
على انه لو فرض الحاجة الى اخبار الاحاد لعدم المعول في اكثر الفقه لزم العمل عليها ان لم يقم عليه دليل بالخصوص
فان نفس الحاجة اليها هي اعظم دليل بناء على عدم جواز طرح الاحكام ومن هنا ذكر السيد صدر الدين في شرح
الوافية ان السيد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتاخرين ومنهم الشيخ قده في العدة حيث انه بعد دعوى
الاجماع على حجية اخبار الاحاد قال ما حاصله انه لو ادعى احد ان دعوى عمل الامامية بهذه الاخبار كان
لاجل قرائن انضمت اليها كان معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه ثم قال ومن قال اني متى عدمت شيئا من
القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد
الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة
من الشرع خلافه انتهى ولعمري انه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع الى البراءة عند
فرض فقد العلم او الظن الخاص في اكثر الاحكام ومنهم العلامة في نهج المسترشدين في مسئلة اثبات عصمة
الامام حيث ذكر انه ع لا بد ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل
الى ان قال والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم بعض اصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة
بعصرة المنجود حيث استدل على عصمة الامام ع بانه حافظ للشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة به الى ان قال
والقياس باطل والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام انتهى ومنهم الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر
الا انه قال ان الرجوع الى البراءة الاصلية يرفع اكثر الاحكام والظاهر ان مراد العلامة وصاحب الرسالة قدهما
من جميع الاحكام ما عدا المستنبط من الادلة العلمية لان كثيرا من الاحكام ضرورية لا ترفع بالاصل ولا شك
فيها حتى يحتاج الى الامام ع ومنهم المحقق الخونساري فيما حكي عنه السيد الصدر في شرح الوافية من انه يجب الاكتفاء
في تعديل الراوي بعدل واحد لا بعد مفهوم اية النبا بان اعتبار التعدد يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل
ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم عنه عند الاستدلال على حجية اخبار الاحاد بانا نقطع مع طرح اخبار الاحاد
في مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والمتاجر والانكحة ونحوها بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه

الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين الذي عبر به جماعة من مشايخنا ومنهم بعض شراح الوسائل حيث
استدل على حجية اخبار الاحاد بانه لو لم يعمل بها بطل التكليف وبطلانه ظاهر ومنهم المحدث البحراني صاحب
الحدائق حيث ذكر في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير خلافا لجماعة في ذلك وقولهم بكونهما جنسين وان الاخبار
الواردة في اتحادهما اخبار احاد لا يوجب علما ولا عملا فقال في رده ان الواجب عليه مع رد هذه الاخبار ونحوها من اخبار
الشريعة هو الخروج عن هذا الدين الى دين اخر انتهى ومنهم العضدي تبعا للحاجبي حيث حكى عن بعضهم
الاستدلال على حجية خبر الواحد بانه لولاها لخلت اكثر الوقايع عن المدرك ثم انه وان ذكر في الجواب عنه انا
نمنع الخلو عن المدرك لان الاصل من المدارك لكن هذا الجواب من العامة القائلين بعدم بيان النبي ص بحكم
جميع الوقايع ولو كان المجيب من الامامية القائلين باكمال الشريعة وبيان جميع الاحكام لم يجب بذلك وبالجملة فا
لظاهر ان خلو اكثر الاحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها الى نفي الحكم وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكم
تكليفي كان امرا مفروغ البطلان والغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمة ولم يات بشيء
عدا ما قرع سمع كل احد من ادلة البراءة وعدم ثبوت التكليف الا بعد البيان ولم يتفطن لان مجريها في غير ما
نحن فيه فهل يرى من نفسه اجرائها ولو فرضنا والعياذ بالله ارتفاع العلم بجميع الاحكام بل نقول لو فرضنا
ان مقلدا دخل عليه وقت الصلوة ولم يعلم من الصلوة عدا ما نعلم من ابويه بظن الصحة مع احتمال الفساد
عنده احتمالا ضعيفا ولم يتمكن من ازيد من ذلك فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلوة في هذا الحال
او انه يأتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول ابويه والمفروض ان قول ابويه مما لم يدل عليه دليل شرعي فاذا لم
نجد من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلوة لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الاحكام في نفي
الالتزام بشيء منها عدا القليل المعلوم او المظنون بالظن الخاص وترك ما عداه ولو كان مظنونا بظن لم
يقم على اعتباره دليل خاص بل الانصاف انه لو فرض والعياذ بالله فقد الظن المطلق في معظم الاحكام كان الواجب
الرجوع الى الامتثال الاحتمالي بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعية الثالث انه لو سلمنا ان الرجوع
الى البراءة لا يوجب شيئا مما ذكر من المحذور البديهي وهو الخروج عن الدين فنقول انه لا دليل على الرجوع الى البراءة
من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فان ادلتها مختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم اجمالا ان في
المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق كان مبنيا على
لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل وان قلنا بجواز العمل
بالاصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية وهذا الوجه مبني على ان مطلق المخالفة القطعية غير
جايز واصل البراءة في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الاجمالي الى حد الشبهة الغير المحصورة وقد ثبت
في مسئلة البراءة ان مجراها الشك في اصل التكليف لا الشك في تعيينه مع القطع بثبوت اصله كما
فيما نحن فيه فان قلت اذا فرضنا ان ظن المجتهد ادى في جميع الوقايع الى ما يوافق البراءة فما تصنع قلت

اولا انه مستحيل لان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في جملة الوقايع المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيء من الوقايع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شيء من الوقايع المحتملة للتحريم لان الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية فالظن بان لا شخص من العلماء بفاسق يناقض العلم اجمالا بان بعض العلماء فاسق وثانيا انه على تقدير الامكان غير واقع لان الامارات التي يحصل للمجتهد منها الظن في الوقايع لا تخلو عن الاخبار المتضمن كثير منها لاثبات التكليف وجوبا وتحريما فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقايع امر يعلم عادة بعدم وقوعه وثالثا لو سلمنا وقوعه لكن لا يجوز العمل بعدم التكليف في جميع الوقايع لاجل العلم الاجمالي المفروض فلا بد من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف فيعمل في موارد الظن الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط وفي موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة ولو فرض التسوية في القوة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك الوقايع من التخيير ان لم يتيسر له التبعيض في الاحتياط وان تيسر الاحتياط تعين الاحتياط في حق نفسه وان لم يجز لغيره تقليده ولكن الظاهر ان ذلك مجرد فرض غير واقع لان الامارات كثير منها مثبتة للتكليف فراجع كتب الاخبار ثم انه قد يرد الرجوع الى اصالة البراءة تبعا لصاحب الوافية وشيخنا البهائي في الزبدة بان اعتبارها من باب الظن والظن منتف في مقابل الخبر ونحوه من امارات الظن وفيه منع كون البراءة من باب الظن كيف ولو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها بل هو من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف من دون بيان وذكر المحقق القمي ره في منع حكم العقل المذكور ان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالا على سبيل اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه وان اراد الحكم الظني سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه انتهى كلامه رفع مقامه وفيه ان حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي لا اختصاص له بحال دون حال فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع ولم يقع خلاف فيه بين العقلاء وانما ذهب من ذهب الى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الايات والاخبار التي ذكروها واما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون ان قام دليل قطعي على اعتباره كان داخلا في البيان ولا كلام في عدم جريان البراءة معه والا فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم العقلي والحاصل انه لا ريب لاحد فضلا عن انه لا خلاف في انه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام او الخاص فالاصل البراءة وح فاللازم اقامة الدليل على كون الظن المقابل بيانا وبما ذكرنا ظهر صحة دعوى الاجماع على اصالة البراءة في المقام لانه اذا فرض عدم الدليل على اعتبار

الظن المقابل صدق قطعا عدم البيان فيجري البراءة وظهر فساد دفع اصل البراءة بان المستند فيها ان كان هو الاجماع فهو مفقود في محل البحث وان كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل ولا نم عدم الدليل مع وجود الخبر وهذا الكلام خصوصا الفقرة الاخيرة منه مما يضحك الثكلى فان عدم ثبوت كون الخبر دليلا يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البراءة **واعلم** ان الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع الى البراءة وان كان قد اشار اليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة واجابا عنه بما تقدم مع رده من ان اصالة البراءة لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد الا ان اول من شيد الاعتراض به وحرره لا من باب الظن هو المحقق المدقق جمال الدين قده في حاشيته حيث قال يرد على الدليل المذكور ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكروه لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا انتهى كلامه رفع مقامه وقد عرفت ان المحقق القمي قده اجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد فالحق رده بالوجوه الثلثة المتقدمة ثم ان ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع الى البراءة لا يجري في جميع الفقه اذ قد يتردد الامر بين كون المال لاحد شخصين كما اذا شك في صحة بيع المعاطاة فتبايع بها اثنان فانه لا مجرى هنا للبراءة لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه وكذا في الثمن ولا معنى للتخيير ايضا لان كلا منهما يختار مصلحته وتخيير الحاكم هنا لا دليل عليه مع ان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة اللهم الا ان يتمسك في امثاله باصالة عدم ترتب الاثر بناء على ان اصالة العدم من الادلة الشرعية فلو ابدل في الايراد اصالة البراءة باصالة العدم كان اشمل ويمكن ان يكون هذا الاصل يعني اصل الفساد وعدم التملك وامثاله داخلا في المستثنى في قوله لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم بناء على ان اصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الاجماع والسيرة الا ان يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود

الظن على خلافه واعتباره من باب الاستصحاب مع ابتنائه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي رجوع الى الظن
العقلي او الظن الحاصل من اخبار الاحاد الدالة على الاستصحاب اللهم الا ان يدعى تواترها ولو اجمالا بمعنى
حصول العلم بصدور بعضها اجمالا فيخرج عن خبر الاحاد ولا يخلو عن تامل وكيف كان ففي الاجوبة المتقدمة
ولا اقل من الوجه الاخير غنى وكفاية انشاء الله

المقدمة الثالثة

في بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق
المقررة للجاهل من الاحتياط او الرجوع في كل مسئلة الى ما يقتضيه الاصل في تلك المسئلة او الرجوع الى فتوى
العالم بالمسئلة وتقليده فيها فنقول ان كلا من هذه الامور الثلثة وان كان طريقا شرعيا في الجملة لامتثال
الحكم المجهول الا ان منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجري اما الاحتياط فهو وان كان مقتضى الاصل والقاعدة
العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الا انه في المقام اعني صورة انسداد
باب العلم في معظم المسائل الفقهية غير واجب لوجهين احدهما الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام لا بمعنى
ان احدا من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كل الفقه او جله حتى يرد عليه ان عدم التزامهم به انما هو لوجود المدارك
المعتبرة عندهم للاحكام فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركا في المسئلة بل بالمعنى الذي تقدم نظيره في الاجماع
على عدم الرجوع الى البرائة وحاصله دعوى الاجماع القطعي على ان المرجع في الشريعة على تقدير انسداد باب
العلم في معظم الاحكام وعدم ثبوت حجية اخبار الاحاد راسا او باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم
ليس هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك وصدق
هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات الثاني لزوم العسر الشديد والحرج
الاكيد في التزامه لكثرة ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا في ابواب الطهارة والصلوة فمراعاته مما يوجب الحرج و
المثال لا يحتاج اليه فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه اجماع قطعي او خبر متواتر على الالتزام
بالاحتياط في جميع اموره يوما وليلة لوجد صدق ما ادعيناه هذا كله بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط واما تعليم
المجتهد موارد الاحتياط لمقلده وتعلم المقلد موارد الاحتياط الشخصية وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح
الاحتياط الناشي عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشي عن الاحتمال الضعيف فهو امر مستغرق لاوقات المجتهد
والمقلد فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم توضيح ذلك
ان الاحتياط في مسئلة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ترك التطهير به لكن قد يعارضه في الموارد
الشخصية احتياطات اخر بعضها اقوى منه وبعضها اضعف وبعضها مساو فانه قد يوجد ماء اخر للطهارة
وقد لا يوجد معه الا التراب وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره فان الاحتياط في الاول هو الطهارة من ماء اخر
لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة اخرى كما اذا كان قد اصابه ما لم ينعقد الاجماع على طهارته وفي الثاني هو الجمع بين
الطهارة المائية والترابية ان لم يزاحمه ضيق الوقت المجمع عليه وفي الثالث الطهارة من ذلك المستعمل والصلوة ان لم يزاحمه
امر اخر واجب او محتمل الوجوب فكيف يسوغ للمجتهد ان يلقي الى مقلده ان الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل

مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط او الجمع بينه وبين غيره وبالجملة فتعليم موارد الاحتياط الشخصية
وتعلمها فضلا عن العمل بها امر يكاد يلحق بالمتعذر ويظهر ذلك بالتامل في الوقايع الاتفاقية فان قلت لا يجب على
المقلد متابعة هذا الشخص الذي ادى نظره الى انسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتياط بل يقلد
غيره قلت مع ان لنا ان نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص ان كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد
الذي اعتقد انسداد باب العلم وعدم الدليل على ظن خاص يكتفى به في تحصيل غالب الاحكام وان من يدعي وجود
الدليل على ذلك فانما نشا اعتقاده مما لا ينبغي الركون اليه ويكون الركون اليه جزما في غير محله فالكلام
في ان حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاص لا يمكن ان يكون هو الاحتياط بالنسبة
الى العباد للزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام ولا يخفى انه لا وجه لدفع هذا الكلام بان العوام يقلدون
مجتهدا غير هذا قائلا بعدم انسداد باب العلم او بنصب الطرق الظنية الوافية باغلب الاحكام فلا يلزم عليهم
حرج وضيق ثم ان هذا كله مع كون المسئلة في نفسها مما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات اما
مع عدم امكان الاحتياط كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد منهما الى صرفه عليه في الحال وكما في المرافعات
فلا مناص عن العمل بالظن وقد يرد على ابطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا باس بالاشارة الى بعضها منها النقض
بما لو ادى اجتهاد المجتهد وعمله بالظن الى فتوى يوجب الحرج كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه
فوائت كثيرة او وجوب الغسل على مريض اجنب متعمدا وان اصابه من المرض ما اصابه كما هو قول بعض اصحابنا وكذا
لو فرضنا اداء ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها وبالجملة فلزوم الحرج من العمل بالقواعد
لا يوجب الاعراض عنها وفيما نحن فيه اذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر والجواب ان
ما ذكر في غاية الفساد لان مرجعه ان كان الى منع نهوض ادلة نفي الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات
وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج فينبغي ان ينقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج ولا يخفى ان منعه في غاية
السقوط لدلالة الاخبار المتواترة معنى عليه مضافا الى دلالة ظاهر الكتاب والحاصل ان قاعدة نفي الحرج مما
ثبت بالادلة الثلثة بل الاربعة في مثل المقام لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام
امر المكلف نعم هي في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنية تقبل الخروج عنها بالادلة الخاصة المحكمة وان لم تكن
قطعية واما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا اشكال بل لا خلاف في حكومة ادلة نفي الحرج عليها
فليس النسبة بينهما عموم من وجه فيرجع الى اصالة البرائة كما قيل او الى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة
نفي الحرج كما زعم بل الان ادلة نفي العسر بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف فهي بالذات
مقدمة عليها وهذا هو السر في عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجي بل يقدمونها من غير مرجح خارجي نعم جعل
بعض متاخري المتاخرين عمل الفقهاء بها في الموارد من المرجحات لتلك القاعدة زعما منه ان عملهم لمرجح
توقيفي اطلعوا عليه واختفى علينا ولم يشعر ان وجه التقديم كونها حاكمة على العمومات وتوضيح هذا وان كان لا

مقام الجزاء الا انا نستر ليحا لا الى ما يدعو الى التامل في وجه التقديم المذكور في محله ويوجب الاعراض عما زعمه غير واحد من
وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات فيجب الرجوع الى الاصول او المرجحات وهو ما رواه عبد الاعلى مولى
آل سام فيمن عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله
ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان في احالة الامام ع لحكم هذه الواقعة الى عموم نفي الحرج وبيان انه
ينبغي ان يعلم ان الحكم في هذه الواقعة المسح فوق المرارة مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على
البشرة دلالة واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بانفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير ملاحظة
تعارض وترجيح في البين فافهم وان كان مرجع ما ذكره الى ان التزام العسر اذا دل عليه الدليل لا باس به كما فيما ذكر
من المثال ففيه ما عرفت من انه لا يخصص تلك العمومات الا بما يكون اخص منها معاضدا بما يوجب قوتها
على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة والمفروض انه ليس في المقام الا قاعدة الاحتياط التي قد
دفع اليد عنها لاجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة وفي حكمها ما لو علم ان عليه فوائت ولا يحصي
عددها وغير ذلك بل ادلة نفي العسر بالنسبة الى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة الى الاصل فتقديمها
عليها اوضح من تقديمها على العمومات الاجتهادية واما ما ذكره من فرض اداء ظن المجتهد الى وجوب امور يلزم
من فعلها الحرج فيرد عليه اولا منع امكانه لانا علمنا بادلة نفي الحرج ان الواجبات الشرعية في الواقع ليست
بحيث يوجب العسر على المكلف ومع هذا العلم الاجمالي يمتنع الظن التفصيلي بوجوب امور في الشريعة يوجب
ارتكابها العسر على ما نظيره في الايراد على دفع الرجوع الى البراءة وثانيا سلمنا امكان ذلك اما لكون الظنون
الحاصلة في المسائل الفرعية كلها او بعضها ظنونا نوعية لا ينافي العلم الاجمالي بمخالفة البعض للواقع او
بناء على ان المستفاد من ادلة نفي العسر ليس هو القطع ولا الظن الشخصي بانتفاء العسر بل غايته الظن النوعي الحاصل
من العمومات بذلك فلا ينافي الظن الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف واما بناء على ما ربما يدعى
من عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم الاجمالي بخلافها كما في الظن الحاصل من الغلبة
مع العلم الاجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف لكن نمنع وقوع ذلك لان الظنون الحاصلة للمجتهد بناء
على مذهب الامامية من عدم اعتبار الظن القياسي واشباهه ظنون حاصلة من امارات مضبوطة محصورة
كاقسام الخبر والشهرة والاستقراء والاجماع المنقول والاولوية الاعتبارية ونظائرها ومن المعلوم للمتتبع
فيها ان العمل بها لا يفضي الى الحرج لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سبرا اجماليا
وثالثا سلمنا امكانه ووقوعه لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدي الى اختلال النظام حتى لا يمكن اخراجها
من عمومات نفي العسر فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصصها بها لما عرفت من قبولها التخصيص في غير
مورد الاختلال وليس هذا انكارا على ما فرضه حيث انا عملنا بالظن فرارا عن لزوم العسر فاذا ادى اليه فلا
وجه للعمل بها لان العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغا حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعات

الاحتمالات

الاحتمالات الموهومة والمشكوكة واما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط فلا بد من العمل عليها سواء عملنا بالظن
او عملنا بالاحتياط وح ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المعترض من جهة العمل بالظن بل من جهة
مطابقته لمقتضى الاحتياط فلو عمل بالاحتياط وجب عليه ان يضيف الى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة
والمشكوكة المطابقة للاحتياط ومنها انه يقع التعارض بين الادلة الدالة على حجية العمل بالظن والعمومات
النافية للحرج والاول اكثر فيبقى اصالة الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم وفيه ما لا
لما عرفت في تاسيس الاصل من ان العمل بالظن ليس فيه اذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعا بمؤداه حرمة
ذاتية وانما يحرم اذا ادى الى مخالفة الواقع من وجوب او تحريم فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس الا قاعدة
الاحتياط الآمرة باحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات وقد فرضنا ان
قاعدة الاحتياط ساقطة بادلة نفي العسر ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة
التشريع لكن عرفت سابقا عدم معارضة عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر ومنها
ان الادلة النافية للعسر انما تنفي وجوده في الشريعة بحسب اصل الشرع اولا وبالذات فلا تنافي وقوعه بسبب
عارض لا يسند الى الشارع ولذا لو نذر المكلف امورا عسرة كالاخذ بالاحتياط في جميع الاحكام الغير المعلومة
وكصوم الدهر او احياء بعض الليالي او المشي الى الحج او الزيارات لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها لان الالتزام
بها انما جاء من قبل المكلف وكذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة الاجارة ووجوب الوفاء بها
وح فنقول لا ريب ان وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة انما هو من جهة اختفاء
الاحكام الشرعية المسببة عن المكلفين المقصرين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبينة للاحكام
والمميزة للحلال عن الحرام وهذا السبب وان لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخلية اكثر المكلفين في ذلك الا
ان التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح ان يكلف به من لم يكن سببا له ويختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء
اختياره بل هو امر منفي بالادلة السمعية وظاهرها ان المنفي هو جعل الاحكام الشرعية اولا وبالذات على وجه
توجب العسر على المكلف فلا ينافي عروض التعسر لامتثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء
مع كون ثواب الامتثال ح اكثر بمراتب الا ترى ان الاجتهاد الواجب على المكلفين ولو كفاية من الامور الشاقة
جدا خصوصا في هذه الازمنة فهل السبب فيه الا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة وهل يفرق
في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني والجواب عن هذا الوجه ان ادلة نفي العسر سيما البالغ منه حد اختلال
النظام والاضرار بامور المعاش والمعاد لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفا الى الشارع وهو الذي اريد
بقولهم ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر وبين ما يكون مستندا الى غيره ووجوب صوم الدهر على ناذره اذا
كان فيه مشقة لا تتحمل عادة ممنوع وكذا امثالها من المشي الى بيت الله جل ذكره واحياء الليالي وغيرهما مع امكان
ان يقال بان ما التزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج عن العمومات الا ما كان السبب فيه نفس المكلف فيفرق بين

الجنابة متعمدا فلا يجب الغسل مع المشقة وبين اجارة النفس للشاق لان الحكم في الاول تاسيس من الشارع وفي الثاني
امضاء لما الزمه المكلف على نفسه فتدبر واما الاجتهاد الواجب كفاية عند انسداد باب العلم فمع انه شيء يقضي بوجوبه
الادلة القطعية فلا ينظر الى تعسره وتيسره فهو ليس امرا حرجا خصوصا بالنسبة الى اهله فان مزاولة العلوم لا
ليس باشق من اكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم وكيف كان فلا يقاس عليه واما عمل العباد
بالاحتياط ومراقبته ما هو احوط الامرين والامور في الوقايع الشخصية اذا دار الامر فيها بين الاحتياطات
المتعارضة فان هذا دونه خرط القتاد اذ اوقات المجتهد لا تفي بتمييز موارد الاحتياط ثم ارشاد المقلدين
الى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي تتفق للمقلدين كما مثلنا
لك سابقا بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر وقد يرد الاحتياط بوجوه اخر غير ما ذكرنا من الاجماع و
الحرج منها انه لا دليل على وجوب الاحتياط وان الاحتياط امر مستحب اذا لم يوجب الغاء الحقوق الواجبة وفيه
ان اريد انه لا دليل على وجوبه في كل واقعة اذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بوجود التكليف
بينها وبين الوقايع الاخر فهو مسلم بمعنى ان كل واقعة ليست مما يقتضي الجهل فيها بنفسها للاحتياط بل الشك
فيها ان رجع الى التكليف كما في شرب التتن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال لم يجب فيها الاحتياط
وان رجع الى تعيين المكلف به كالشك في القصر والاتمام والظهر والجمعة وكالشك في مدخلية شيء في
العبادات بناء على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخليته وجب فيها الاحتياط لكن وجوب الاحتياط فيما نحن فيه
في الوقايع المجهولة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها وان كان الشك في نفس الواقعة شكا
في التكليف ولذا ذكرنا سابقا ان الاحتياط هو مقتضى القاعدة الاولية عند انسداد باب العلم نعم من لا يوجب
الاحتياط حتى مع العلم الاجمالي بالتكليف فهو يستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط ومنها ان العمل بالاحتياط
مخالف للاحتياط لان مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب
اجتهادا او تقليدا قال في الارشاد في اوائل الصلاة يجب معرفة واجب افعال الصلاة من مندوبها وايقاع
كل منهما على وجهه وح في الاحتياط اخلال بمعرفة الوجه التي افتى جماعة بوجوبها وباطلاق بطلان عبادة تارك
طريقي الاجتهاد والتقليد وفيه اولا ان معرفة الوجه مما يمكن للمتامل في الادلة وفي اطلاقات العبادة
وفي سيرة المسلمين وسيرة النبي ص والائمة ع مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلمية و
ذكر المحقق قده كما في ذلك في باب الوضوء ان ما حققه المتكلمون من وجوب ايقاع الفعل لوجهه او وجه وجوبه كلام
شعري وتمام الكلام في غير هذا المقام وثانيا لو سلمنا وجوب المعرفة او احتمال وجوبها الموجب للاحتياط
فانما هو مع التمكن من المعرفة العلمية اما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعا لان اعتبار معرفة الوجه ان كان لتوقف نية
الوجه عليها فلا يخفى انه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه فان مجرد الظن بوجوب شيء لا يتاتى معه القصد
اليه لوجوبه اذ لا بد من الجزم بالنية ولو اكتفى بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة فهو مما لا يفي بوجوبه

ما ذكروه

ما ذكروه في اشتراط نية الوجه نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق معه نية الوجه الظاهري
على سبيل الجزم لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن فالتحقيق ان الظن بالوجه اذا لم يثبت حجيته فهو كالشك
فيه لا يجدي في امكان نية الوجه متعلقا وان كان اعتبارها لاجل توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلا
وشرعا عليه ولذا اجمعوا على عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي بان يتمكن من الصلاة الى
القبلة في مكان ويصلي في مكان اخر غير معلوم القبلة الى اربع جهات او يصلي في ثوبين مشتبهين او اكثر
مع امكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة الى غير ذلك ففيه ان ذلك انما هو مع التمكن من العلم التفصيلي
واما مع عدم التمكن منه كما فيما نحن فيه فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الاجمالي
العلمي اذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان الى جهة مظنونة على الصلاة المكررة في مكان مشتبه الجهة
بل بناء العقلاء في اطاعاتهم العرفية على ترجيح العلم الاجمالي على الظن التفصيلي وبالجملة فعدم جواز الاحتياط
مع التمكن من تحصيل الظن مما لم يعلم له وجه فان كان ولا بد من اثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط و
الاعتراف برجحانه وكونه مستحبا بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظن الخاص الذي قام الدليل عليه با
لخصوص فتامل نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الاجماع ظاهرا على عدم جوازه كما اشرنا
اليه في اول الرسالة في مسئلة اعتبار العلم الاجمالي وانه كالتفصيلي من جميع الجهات ام لا فراجع ومما ذكرنا ظهر ان
القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص في مطلق الظن ليس له ان يتامل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد
والتقليد اذا اخذ بالاحتياط لانه لم يبطل عند انسداد باب العلم الا وجوب الاحتياط لا جوازه او رجحانه فالاخذ
بالظن عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والحرج لا من باب العزيمة وثالثا لو سلمنا تقديم الامتثال
التفصيلي ولو كان ظنيا على الاجمالي ولو كان علميا لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن في المسئلة ومعرفة الوجه
ظنا والقصد اليه على وجه الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط مثلا اذا حصل الظن بوجوب القصر في ذهاب اربعة
فراسخ فياتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية وياتي بالاتمام بقصد القربة احتياطا او بقصد الندب وكذلك
اذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلاة فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب ثم ياتي بالسورة
قربة الى الله للاحتياط او بقصد الندب بناء على اعتبار قصد الوجه ويحتمل ان التمام الماتي به في الفرض الاول
والسورة الماتي بها في الفرض الثاني يحتمل وجوبهما فيكون نية الندب نية الخلاف والندب مخالف للاحتياط وفيه ما
الاجماع على انه لا يعتبر فيما يؤتى به لخصوص الاحتياط الا الوجه الظاهري والا لارتفع الاحتياط راسا وهو باطل
بديهة من العقل والشرع ورابعا لو اغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول ان الظن اذا لم يثبت حجيته فقد كان اللازم
بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقايع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت سابقا فاذا وجب الاحتياط
حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب وتاتي نية الوجه الظاهري كما تاتي في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء
بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال فتحصل مما ذكرنا ان العمدة في رد الاحتياط هي ما تقدم من الاجماع

ولزوم

ولزوم العسر دون غيرهما الا ان هنا شيئا ينبغي ان ينبه عليه وهو ان نفي الاحتياط بالاجماع والعسر لا يثبت الا انه
لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة
للاحتياط كلا او بعضا بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة لانها الاولى بالاهمال اذا ساغ لدفع
الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات فيندفع به العسر ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار
لما تقرر في مسئلة الاحتياط من انه اذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات وقام الدليل الشرعي على
عدم وجوب اتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط
راسا وتوضيح ما ذكرنا انا نفرض المشتبهات التي علم اجمالا بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب
ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب وكان الاتيان بالكل عسرا او قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في
الجميع تعين ترك الاحتياط واهماله في موهومات الوجوب بمعنى انه اذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الاتيان وليس هذا
معنى حجية الظن لان الفرق بين المعنى المذكور وهو ان مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به وبين حجية الظن
بمعنى كونه في الشريعة معيارا لامتثال التكاليف الواقعية نفيا واثباتا وبعبارة اخرى الفرق بين تبعيض الاحتياط
في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة هو ان الظن اذا كان حجة في الشرع كان الحكم في الواقعة الخالية
عنه الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من دون التفات الى العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة
بين المشتبهات اذ حال الظن ح كحال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقائع فيكون الوقائع بين معلومة الوجوب
تفصيلا او ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوك الوجوب راسا واما اذا لم يكن الظن حجة بل كان غاية الامر
بعد قيام الاجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة التي علم اجمالا بوجود التكاليف بينها
عدم وجوب الاحتياط بالاتيان بما ظن عدم وجوبه لان ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع و
موجب للعسر كان اللازم في الواقعة الخالية عن الظن الرجوع الى ما يقتضيه العلم الاجمالي المذكور من الاحتياط
لان سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات لاندفاع الحرج بذلك وحاصل
ذلك ان مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للاحكام والتكاليف المعلومة
اجمالا ومع تعذره يتعين الامتثال العلمي الاجمالي وهو الاحتياط المطلق ومع تعذره لو دار الامر بين الامتثال
الظني في الكل وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض والظني في الباقي كان الثاني هو المتعين عقلا ونقلا
ففيما نحن فيه اذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الامر بين الغائه بالمرة والاكتفاء بالاطاعة الظنية وبين اعماله
في المشكوكات والمظنونات والغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعين ودعوى لزوم الحرج ايضا من الاحتياط
في المشكوكات خلاف الانصاف لقلة المشكوكات لان الغالب حصول الظن اما بالوجوب واما بالعدم اللهم
الا ان يدعى قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ايضا وحاصله دعوى ان الشارع لا يريد
الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع فيكون حاصل دعوى الاجماع دعوى

انعقاده

انعقاده على انه لا يجب شرعا الاطاعة العلمية الاجمالية في الوقائع المشتبهة مط لا في الكل ولا في البعض وح تعين الانتقال
الى الاطاعة الظنية لكن الانصاف ان دعواه مشكلة جدا وان كان تحققه مظنونا بالظن القوي لكنه لا ينفع
ما لم ينته الى حد العلم فان قلت اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بان المرجع في كل مورد
منها الى ما يقتضيه الاصل الجاري في ذلك المورد فيصير الاصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون
في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع الى الاصول وسيجيء انه لا فرق في الظن الثابت
حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقا الى الواقع وكون العمل
مجزيا عن الواقع وبدلا عنه ولو تخلف عن الواقع قلت مسئلة اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسئلة
بيان ذلك انه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط في الشريعة راسا من جهة اشتباه التكاليف الواقعية فيها وعدم
لزوم الامتثال العلمي الاجمالي حتى في المشكوكات وكفاية الامتثال الظني في جميع تلك الواقعات المشتبهة لم
يكن فرق بين حصول الظن بنفس الواقع وبين حصول الظن بقيام شيء من الامور التعبدية مقام الواقع في حصول
البراءة الظنية عن الواقع والظن بسقوط الواقع في الواقع او في حكم الشارع وبحسب جعله اما لو لم يثبت ذلك
بل كان غاية ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط باحراز الاحتمالات الموهومة للزوم العسر كان اللازم جواز العمل على
خلاف الاحتياط في الوقائع المظنون عدم وجوبها وعدم تحريمها واما الوقائع المشكوك وجوبها او تحريمها
فهي باقية على طبق مقتضى الاصل من الاحتياط اللازم المراعات بل الوقائع المظنون وجوبها او تحريمها يحكم فيها
بلزوم الفعل او الترك من جهة كونها من محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية وح فاذا قام ما يظن كونه طريقا
على عدم وجوب احد الموارد المشكوك وجوبها فلا يقاس بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهة
في ترك الاحتياط بل اللازم هو العمل بالاحتياط لانه من الموارد المشكوكة والظن بطريقية ما قام عليه لم يخرجه
عن كونه مشكوكا وانت خبير بان جميع موارد الطرق المظنونة التي يراد اثبات اعتبار الظن بالطريق فيها انما
هي من المشكوكات اذ لو كان نفس المورد مظنونا مع ظن الطريق القائم عليه لم يحتج الى اعمال الظن بالطريق ولو
كان مظنونا بخلاف الطريق التعبدي المظنون كونه طريقا لتعارض الظن الحاصل من الطريق والظن الحاصل
في المورد على خلاف الطريق وسيجيء الكلام في حكمه على تقدير اعتبار الظن بالطريق فان قلت اذا لم يقم في مورد
الشك ما ظن طريقيته لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه احد محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية
وان حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة في نفس المسئلة كما لو كان الشك فيه في المكلف به وهذا
اجماع من العلماء حيث لم يحتط احد منهم في مورد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية
وان احتاط الاخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم فاذا كان عدم وجوب الاحتياط
اجماعيا مع عدم قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالاولوية القطعية
قلت العلماء انما لم يذهبوا الى الاحتياط في موارد الشك لعدم العلم الاجمالي لهم بالتكاليف بل الوقائع

لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً او مظنون لهم بالظن الخاص وبين مشكوك التكليف راساً ولا يجب الاحتياط في ذلك
عند المجتهدين بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية والحاصل ان موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب
العلم او الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد وقد نبهنا على ذلك غير مرة في بطلان التمسك
على بطلان البرائة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء فراجع والحاصل ان اعتبار الظن بالطريق وكونه كالظن
بالواقع مبني على القطع ببطلان الاحتياط راساً بمعنى ان الشارع لم يرد منا في مقام الامتثال للاحكام المشتبهة
الامتثال العلمي الاجمالي حينئذ يستنتج من ذلك حكم العقل بكفاية الامتثال الظني لانه المتعين بعد الامتثال
العلمي بقسميه من التفصيلي والاجمالي فيلزم من ذلك ما سنختاره من عدم الفرق بعد كفاية الامتثال الظني
بين الظن باداء الواقع والظن بمتابعة طريق جعله الشارع مجزياً عن الواقع وسيجيء تفصيل ذلك انشاء الله
ويحصل مما ذكرنا اشكال اخر من جهة ان نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات
الثابتة بالظنون الخاصة ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة
المقدمات انشاء الله ودعوى ان باب العلم والظن الخاص اذا فرض انسداده سقط عمومات الكتاب والسنة المتواترة وخبر
الواحد الثابت حجيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهر اكثرها لمراد المتكلم فلا يبقى ظاهر
منها على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص والمقيد مجازفة اذ لا علم ولا ظن بطرو مخالفة
الظاهر في غير الخطابات التي علم اجمالها بالخصوص مثل اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت وشبههما
اما كثير من العمومات التي لا نعلم باجمال كل منها فلا نعلم ولا نظن بثبوت المجمل بينها لاجل طرو التخصيص في بعضها
هذا كله حال الاحتياط في جميع الوقايع واما الرجوع في كل واقعة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من
غير التفات الى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايع بان يلاحظ نفس الواقعة فان كان فيها حكم
سابق يحتمل بقائه استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغير والا فان كان الشك في اصل التكليف كشرب
التتن اجري البرائة وان كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام فان امكن الاحتياط وجب والا
تخير كما اذا كان الشك في تعيين التكليف الالزامي كما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم فيرد هذا الوجه ان
ان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن اجراء البرائة والاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط
بل وكذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات
من حيث انها استصحابات وان كان لا يمنع العمل بها من حيث الاحتياط لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر وبالجملة
فالعمل بالاصول النافية للتكليف في مواردها مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالاصول المثبتة للتكليف
من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرج وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين كما لا يخفى على المتامل واما
بطلان رجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها وتقليده
فيها فهو باطل لوجهين احدهما الاجماع القطعي والثاني ان الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم هو

الجاهل العاجز عن الفحص واما الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده اليه
واعتقاده عنه فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل فان من يخطئ
القائل بحجية الخبر الواحد في فهم دلالة اية النبأ عليها كيف يجوز له متابعته واي مزية له عليه حتى يجب رجوع
هذا اليه ولا يجب العكس وهذا هو الوجه فيما اجمع عليه العلماء من ان المجتهد اذا لم يجد دليلا في المسئلة على
التكليف والحاصل ان اعتقاد مجتهد ليس حجة على مجتهد اخر خال عن ذلك الاعتقاد وادلة وجوب رجوع الجاهل
الى العالم يراد بها العالم الذي يختفي منشأ علمه على ذلك الجاهل لا مجرد المعتقد بالحكم ولا فرق بين المجتهدين
المعتقدين المختلفين في الاعتقاد وبين المجتهدين الذين احدهما اعتقد الحكم عن دلالة والاخر اعتقد فساد
تلك الدلالة فلم يحصل له اعتقاد وهذا شيء مطرد في باب مطلق رجوع الجاهل الى العالم شاهدا كان او
مفتيا او غيرهما **المقدمة الرابعة** في انه اذا وجب التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة ولم يجز
اهمالها كما هو مقتضى المقدمة الثانية وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع
فيه الى الاصول الشرعية تعين بحكم العقل التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها اذ ليس بعد الامتثال
العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظني توضيح ذلك انه اذا وجب
عقلا او شرعا التعرض لامتثال الحكم الشرعي فله مراتب اربع الاولى الامتثال العلمي التفصيلي وهو ان
يأتي بما يعلم تفصيلا انه هو المكلف به وفي معناه ما اذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي وان لم يفد
العلم ولا الظن كالاصول الجارية في مواردها وفتوى المجتهد بالنسبة الى الجاهل العاجز عن الاجتهاد الثانية
الامتثال العلمي الاجمالي وهو يحصل بالاحتياط الثالثة الامتثال الظني وهو ان يأتي بما يظن انه المكلف به
الرابعة الامتثال الاحتمالي كالتعبد باحد طرفي المسئلة من الوجوب والتحريم او التعبد ببعض محتملات المكلف به
عند عدم وجوب الاحتياط او عدم امكانه وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقة الى
لاحقة الا مع تعذرها وح فاذا تعذرت المرتبة الاولى ولم يجب الثانية تعينت الثالثة ولا يجوز الاكتفاء
بالرابعة فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بانه لا يلزم من ابطال الرجوع الى البرائة
ووجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع شيئا اخر لا نعلمه مثل القرعة والتقليد او غيرهما
مما لا نعلمه فعلى المستدل سد هذه الاحتمالات والمانع يكفيه الاحتمال توضيح الاندفاع انه بمجرد احتمال كون
شيء غير الظن طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن اليه لان الاخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امتثال الواقع
وان قام عليه ما يحتمل ان يكون طريقا شرعيا اذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون فان العدول عن
الظن الى الوهم والشك قبيح والحاصل انه كما لا يحتاج الامتثال العلمي الى جعل جاعل فكذلك الامتثال
الظني بعد تعذر الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط الامتثال واندفع بما ذكرنا ايضا ما ربما يتوهم من التنافي
بين التزام بقاء التكليف في الوقايع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظن نظرا الى

التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدي غير الاحتياط واحراز الواقع في امتثاله توضيح الاندفاع ان المراد
من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردد الامر بين محذورين من حيث الحكم او من حيث
الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط فان الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف فيقال ان الاخذ باحدهما لا يجدي
في امتثال الواقع لان المراد ببقاء التكليف عدم السقوط راسا بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلا بل
العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك راسا نظير جميع الوقائع المشتبهة فيما نحن فيه نظير اشتباه
الواجب بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معا مع عدم امكان الاحتياط او كونه عسرا
قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن باحدهما فانه يدور الامر بين العمل بالظن والتخيير والعمل بالموهوم
فان ايجاب العمل بكل من الثلثة وان لم يحرز به الواقع الا ان العمل بالظن اقرب الى الواقع من العمل بالموهوم
والتخيير فيجب عقلا فافهم ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجح والاخذ بالمرجوح بين ان يقوم على المرجوح ما يحتمل
ان يكون طريقا معتبرا شرعا وبين ان لا يقوم لان العدول عن الظن الى الوهم قبيح ولو باحتمال كون الطرف
الموهوم مما يظن كونه طريقا معتبرا شرعا ودار الامر بين تحصيل الظن بالواقع وبين تحصيل الظن بالطريق
المعتبر الشرعي ففيه كلام سياتي انشاء الله والحاصل انه بعد ما ثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب التعرض لامتثال
المجهولات بنحو من الانحاء وحرمة اهمالها وفرضها كالمعدوم وثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم وجوب الامتثال
للمجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع في امتثالها الى الاصول الجارية في نفس تلك المسائل ولا الى فتوى من
يدعي انفتاح باب العلم بها تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته ولا يجوز قبل تحصيل الظن
الاكتفاء بالاخذ باحد طرفي المسئلة ولا بعد تحصيل الظن الاخذ بالطرف الموهوم لقبح الاكتفاء في
مقام الامتثال بالشك والوهم مع التمكن من الظن كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم ولا يجوز ايضا
الاعتناء بما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا مع عدم افادته للظن لعدم خروجه عن الامتثال الشكي او الوهمي
هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة وينبغي التنبيه على
امور الاول انك قد عرفت ان قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للاحكام المجهولة فاعلم انه لا
فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي كان يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة
العصير العنبي وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كان يحصل من امارة الظن بحجية امر لا يفيد الظن
كالقرعة مثلا فاذا ظن حجية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد القرعة وان لم يحصل ظن بالحكم الواقعي
الا انه حصل ظن ببرائة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة وليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف الا من حيث
كون تحققه مبرئا للذمة فكما انه لا فرق في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل
العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرئا للذمة في نظر الشارع فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن
بتحقق الواقع وبين الظن ببرائة الذمة في نظر الشارع وقد خالفنا في هذا التعميم فريقان احدهما من يرى

ولا يجب الاخذ شرعا حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقا نعم لو قام على الطرف الموهوم منه

ان مقدمات الانسداد لا تثبت الا اعتبار الظن وحجيته في كون الشيء طريقا شرعيا مبرئا للذمة في نظر الشارع
ولا تثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعي نظرا منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لاثبات حجية الظن في نفس
الاحكام الفرعية اما مطلقا او بعد العلم الاجمالي بنصب الشارع طرقا للاحكام الفرعية الثاني مقابل هذا وهو
من يرى ان المقدمات المذكورة لا تثبت الا اعتبار الظن في نفس الاحكام الفرعية اما الظن بكون الشيء طريقا
مبرئا للذمة فهو ظن في المسئلة الاصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد لجريانها في المسائل الفرعية
دون الاصولية واما الطائفة الاولى فقد ذكروا لذلك وجهين احدهما وهو الذي اقتصر عليه
بعضهم ما لفظه انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا
بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع
بقيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام
طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد
وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالبا الى تعيينها بالقطع
القطع ولا بطريق يقطع عن السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم
العقل انما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة
الواقع مما عداه وفيه اولا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية كيف والا لكان وضوح
تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف الى معرفتها
اكثر من حاجته الى مسئلة صلوات الخمس واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء اذ ليس الحاجة
الى معرفة الطريق اكثر من الحاجة الى معرفة المرجع بعد النبي مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى وكيف كان فيكفي
في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقلاء وجرى
عليه بناؤهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للاحكام من الرجوع الى
العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من اصحابه على عمل خاص او بالرجوع الى الظن الاطمئناني
الذي يسكن اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفا ولو تسامحا في القاء احتمال الخلاف وهو الذي يحتمل حمل كلام السيد
عليه حيث ادعى انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد واما المقلد فلا كلام في نصب الطريق الخاص له وهو
فتوى مجتهده مع احتمال النصب في حقه ايضا فيكون رجوعه الى المجتهد من باب الرجوع الى اهل الخبرة المركوز في
اذهان جميع العقلاء ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريرا لهم لا تاسيسا وبالجملة فمن المحتمل
قريبا احالة الشارع للعباد في طريق امتثال الاحكام الى ما هو المتعارف بينهم في امتثال احكامهم العرفية
من الرجوع الى العلم او الظن الاطمئناني فاذا فقدا تعين الرجوع ايضا بحكم العقلاء الى الظن الغير الاطمئناني
كما انه لو فقد العباد بالله الامارات المفيدة لمطلق الظن لتعين الامتثال باخذ احد طرفي الاحتمال

وارا عن المخالفة القطعية والاعراض عن التكاليف الالهية الواقعية فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يتوهم من ان منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الاحكام الواقعية اذ بقاء التكليف من دون نصب طريق اليها ظاهر البطلان توضيح الاندفاع ان التكليف انما يقبح مع عدم ثبوت الطريق راسا ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن مع عدم الطريق الخاص او مع ثبوته وعدم رضاء الشارع بسلوكه والا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق الظن ورضاء الشارع به ولهذا اعترف هذا المستدل على ان الشارع لم ينصب طريقا خاصا يرجع اليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعية مع بقاء التكليف بها وربما يستشهد للعلم الاجمالي بنصب الطريق بان المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتفاقهم على طريق خاص وان اختلفوا في تعيينه وهو ممنوع اولا بان جماعة من اصحابنا كالسيد ره وبعض من تقدم عليه وتاخر عنه منعوا نصب الطريق الخاص راسا بل احاله بعضهم وثانيا لو اغمضنا عن مخالفة السيد واتباعه لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص حسبما ادى اليه نظره لا يوجب العلم الاجمالي بان بعض هذه الطرق منصوبة لجواز خطاء كل واحد فيما ادى اليه نظره واختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك الا اذا كان اختلافهم راجعا الى التعيين على وجه ينبئ عن اتفاقهم على قدر مشترك نظير الاخبار المختلفة في الوقايع المختلفة فانها لا توجب تواتر القدر المشترك الا اذا علم من اخبارهم كون الاختلاف راجعا الى التعيين وقد حقق ذلك في باب التواتر الاجمالي والاجماع المركب وربما يجعل تحقق الاجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع انسداد باب العلم كاشفا عن ان المرجع انما هو طريق خاص وينتقض اولا بانه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق ايضا طريقا خاصا للاجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس ويحل ثانيا بان مرجع هذا الى الاشكال الاتي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد فيندفع باحد الوجوه الاتية فان قلت ثبوت الطريق اجمالا مما لا مجال لانكاره حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق فان غاية الامر انه يجعل مطلق الظن طريقا عقليا رضي به الشارع فنصب الشارع للطريق بالمعنى الاعم من الجعل والتقرير معلوم قلت هذه مغالطة فان مطلق الظن ليس طريقا في عرض الطرق المجعولة حتى يتردد الامر بين كون الطريق هو مطلق الظن او طريقا اخر مجعولا بل الطريق العقلي بالنسبة الى الطريق الجعلي كالاصل بالنسبة الى الدليل ان وجد الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظن طريقا لان الظن بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببرائة الذمة وان لم يوجد كان طريقا لان احتمال البرائة بسلوك الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلي كما فيما نحن فيه كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقا وعلى كل حال فتردد الامر بين مطلق الظن وطريق خاص من اخر مما لا معنى له وثانيا سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك ان ما حكم بطريقيته لعله قسم من الاخبار ليس منه بايدينا اليوم الا قليل كان يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان لكثرة القرائن او خبر العادل او الثقة الثابت عدالته او وثاقته بالقطع او البينة

الشرعية او الشياع مع افادته الظن الفعلي بالحكم ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان اذ غاية الامر ان نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن المعلوم ان مثل هذا لا يعد بينة شرعية ولذا لا يقبل مثله في الحقوق ودعوى حجية مثل ذلك بالاجماع ممنوعة بل المسلم ان الخبر المعدل بمثل هذا حجة بالاتفاق لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الاجماع على حجية الخبر الواحد ان مثل هذا حجة الاتفاق العملي لا يجدي في الكشف عن قول الحجة مع ان مثل هذا الخبر في غاية القلة خصوصا اذا انضم اليه افادة الظن الفعلي وثالثا سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدينا من الطرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والاستقراء والاولوية الظنية الا ان اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفى بغالب الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن من الباقي مثلا الخبر الصحيح والاجماع المنقول متيقن بالنسبة الى الشهرة وما بعدها من الامارات اذ لم يقل احد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك الى اصالة حرمة العمل نعم لو احتيج الى العمل باحدى امارتين واحتمل نصب كل منهما صح تعيينه بالظن بعد الاغماض عما سيجيء من الجواب ورابعا سلمنا عدم وجود القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لانه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني اللهم الا ان يدل دليل على عدم وجوبه وهو في المقام مفقود ودعوى ان الامر دائر بين الواجب والحرام لان العمل بما ليس طريقا اذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم والعمل بكل ما يحتمل الطريقية رجاء ان يكون هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع نعم قد عرفت ان حرمته مع عدم قصد التشريع انما هي من جهة ان فيه طرحا للاصول المعتبرة من دون حجة شرعية مثبتة ايضا غير لازم في المقام لان مورد العمل بالظن ان كان الاصول على طبقه فلا مخالفة وان كان مخالفا للاصول فان كان مخالفا للاستصحاب فلا اشكال لعدم حجية الاستصحاب بعد العلم الاجمالي بان بعض الامارات الموجودة على خلافها معتبرة عند الشارع وان كان مخالفا للاحتياط فح يعمل بالاحتياط في المسئلة الفرعية ولا يعمل بذلك الظن فحاصل الامر يرجع الى العمل بالاحتياط في المسئلة الاصولية اعني نصب الطريق اذا لم يعارضه الاحتياط في المسئلة الفرعية فالعمل مط على الاحتياط اللهم الا ان يقال انه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسئلة كالشك في الجزئية وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والنافية له بعد العلم الاجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة اذ يصير كالشبهة المحصورة فتم وخامسا سلمنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط لكن نقول ان ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسئلة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسئلة الفرعية وذلك لان الطريق المعلوم نصبه اجمالا ان كان منصوبا حتى حال انفتاح باب العلم فيكون هو في عرض الواقع مبرئا للذمة بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلا اذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امتثال ما علم كونه حكما واقعيا

بتحصيل العلم به وبين امتثال مؤدى الطريق المجعول الذى علم جعله بمنزلة الواقع فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرئ مع العلم به فاذا انسد باب العلم التفصيلى باحدهما تعين الاخر واذا انسد باب العلم التفصيلى بهما تعين العمل فيهما بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق فى كون كل واحد منهما امتثالا ظنيا وان كان ذلك الطريق منصوبا عند انسداد باب العلم بالواقع فنقول ان تقديمه على العمل بالظن انما هو مع العلم به وتميزه عن غيره اذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم اذ فيه عدول عن الامتثال القطعى الى الظنى اما مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه عن غيره الا باعمال مطلق الظن فالعقل لا يحكم بتقديم احراز الطريق بمطلق الظن على احراز الواقع بمطلق الظن وكان المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله وحاصل القطعين الى امر واحد وهو التكليف الفعلى بالعمل بمؤديات الطرق وسيجئ مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم فان قلت نحن نرى انه اذا عين الشارع طريقا للواقع عند انسداد باب العلم به ثم انسد باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن فى الطريق دون نفس الواقع الا ترى ان المقلد يعمل بالظن فى تعيين المجتهد لا فى نفس الحكم الواقعى والقاضى يعمل بالظن فى تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا فى تحصيل الحق الواقعى بين المتخاصمين قلت فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين فان الظنون الحاصلة للمقلد والقاضى فى المثالين بالنسبة الى نفس الواقع امور غير مضبوطة كثير المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف ظنونهما المعمول بها فى تعيين الطريق فانها حاصلة من امارات منضبطة غالب المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها فالمثال المطابق لما نحن فيه ان يكون الظنون المعمولة فى تعيين الطريق بعينها هى المعمولة فى تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالى بكثرة مخالفة احديهما للواقع ولا من جهة منع الشارع عن احدهما بالخصوص كما انا لو فرضنا ان الظنون المعمولة فى نصب الطريق على العكس فى المثالين كان المتعين العمل بالظن فى نفس الواقع دون الطريق فما ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق بالطريق ام بنفس الواقع فانما هو مع مساواتهما من جميع الجهات فانا لو فرضنا ان المقلد يقدر على اعمال نظير الظنون التى يعملها لتعيين المجتهد فى الاحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر فى العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن فى تعيين المجتهد بل وجب عليه العمل بظنه فى تعيين الحكم الواقعى وكذا القاضى اذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به واذا اخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة ياخذ به فانما هو لاجل قدرته على الاجتهاد فى مسئلة الطريق باعمال الظنون وبذل الجهد فى المعارضات ودفعها بخلاف الظن بحقية احد المتخاصمين فانه مما يصعب الاجتهاد وبذل الوسع فى فهم الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الامارات فى الوقايع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى ياخذ بالاحرى وكما ان المقلد عاجز عن

وكيف امع العلم الاجمالي [illegible] على الامتثال التفصيلى [illegible] على الاجمالى [illegible] الاحتياط [illegible] الاحتمال

الاجتهاد

الاجتهاد فى المسئلة الكلية كذلك القاضى عاجز عن الاجتهاد فى الوقايع الشخصية فتدبر هذا مع امكان ان يقال ان مسئلة عمل القاضى بالظن فى الطريق مغايرة لمسئلتنا من جهة ان الشارع لم يلاحظ الواقع فى نصب الطرق واعرض عنه وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية مثل الاقرار والبينة واليمين والنكول والقرعة وشبهها بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الاحكام الواقعية فان الظاهر ان بنائها على الكشف الغالبى عن الواقع ووجه تخصيصها من بين ساير الامارات كونها اغلب مطابقة وكون غيرها غير غالب المطابقة بل غالب المخالفة كما ينبئ عنه ما ورد فى العمل بالعقول فى دين الله وانه ليس شئ ابعد عن دين الله من عقول الرجال وان ما يفسده اكثر مما يصلحه وان الدين يمحق بالقياس ونحو ذلك ولا ريب ان المقصود من نصب الطرق اذا كان غلبة الوصول الى الواقع لخصوصية فيها من بين ساير الامارات ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب والتجأ الى اعمال ساير الامارات التى لم يعتبرها الشارع فى نفس الحكم لوجود الاوثق منها فلا فرق بين اعمال هذه الامارات فى تعيين ذلك الطريق وبين اعمالها فى نفس الحكم الواقعى بل الظاهر ان اعمالها فى نفس الواقع اولى لاحراز المصلحة الاولية التى هى احق بالمراعات من مصلحة نصب الطريق فان غاية ما فى نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق لا ادراك المصلحة الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب فى غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقا بل الحق ذلك فيها ايضا كما مرت الاشارة اليه فى ابطال وجوب الاحتياط فان قلت العمل بالظن فى الطريق عمل بالظن فى الامتثال الظاهرى والواقعى لان الفرض افادة الطريق للظن بالواقع بخلاف غير ما ظن طريقيته فانه ظن بالواقع وليس ظنا بتحقق الامتثال فى الظاهر بل الامتثال الظاهرى مشكوك او موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن قلت ولا ان هذا خروج عن الفرض لان مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن فى الطريق وان لم يكن الطريق مفيدا للظن اصلا نعم اتفق فى الخارج ان الامور التى يعلم بوجود الطريق فيها اجمالا مفيدة للظن لا ان مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع وثانيا ان هذا يرجع الى ترجيح بعض الامارات الظنية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعا دون الاخر بعد الاعتراف بان مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق وسيجئ الكلام فى ان نتيجة دليل الانسداد على تقدير افادته اعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض او مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح والاستدلال المذكور مبنى على انكار ذلك كله وان دليل الانسداد جار فى مسئلة تعيين الطرق وهى المسئلة الاصولية لا فى نفس الاحكام الواقعية الفرعية بناء منه على ان الاحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به فى الحقيقة مؤديات تلك الطرق لا الاحكام الواقعية من حيث هى وقد عرفت مما ذكرنا ان نصب هذه الطرق ليس الا لاجل

كشفها

كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له فاذا دار الامر بين اعمال الظن في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن
رجحان للاول ثم اذا فرضنا ان نصبها ليس لمجرد الكشف بل لاجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لكن
ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في ارادة الواقع بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها
عين الواقع ولو بحكم الشارع لا قيدا له والحاصل انه فرق بين ان يكون مرجع نصب هذه الطرق الى قول الش
لا اريد من الواقع الا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي ح في مؤديات الطرق ولازمه اهمال ما
لم يؤد اليه الطرق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق ام انسد وبين ان يكون التكليف الفعلي بالواقع
باقيا على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه
الطرق واقع جعلي فاذا انسد طريق العلم اليه ودار الامر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله
الشارع واقعا فلا ترجيح اذ الترجيح مبني على اغماض الشارع عن الواقع وبذلك ظهر ما في قول بعضهم
من ان التسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق انما يحسن لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل
والطريق المقرر مستقلا لقيام الظن في كل من التكليفين ح مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر
واما لو كان احد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له فلا يقتضي الحكم بالبرائة وحصول البرائة في صورة
العلم باداء الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا
الى الواقع في العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق جرى ذلك فيه لكنه ليس كذلك
فلذا لا يحكم بالبرائة معه انتهى **الوجه الثاني** ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه
الاول وبعض الوجوه الاتية قال لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا
التكليف بالاحكام الشرعية وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع
معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه باداء الواقع اولا حسبما
فصل القول فيه وح فنقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه
وحصول البرائة وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبرائة في حكمه اذ هو
الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع
ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون
بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن
بالواقع اولا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبرائة في حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع
الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين تحصيل ذلك
بمقتضى حكم العقل يلزم اعتبار امر اخر يظن معه رضى المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال
على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه انتهى بالفاظه

واشار بقوله حسبما فصل القول فيه الى ما ذكره سابقا في مقدمات هذا المطلب حيث قال في المقدمة
الرابعة من تلك المقدمات ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة
الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل
الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع في الظاهر وحكم معه قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها
مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته للواقع او ظن ذلك او لم يحصل شيء منهما وجهان والذي يقتضيه
التحقيق الثاني فان القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره لو حصل العلم بها
على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع اذ لم يبين الشريعة من اول الامر على وجوب
تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم
بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كفاية في ذلك اذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله على جميع من في
بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد الاحكام او
قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط او في سماع اللفظ بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به
انتهى ثم شرع في ابطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقا الى ان قال فتحصل مما قررناه ان العلم الذي هو
مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو
اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل العلم باداء على طبق الواقع او على طبق الطريق
المقرر من الشارع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للواقع وبعبارة اخرى لا بد من معرفة اداء المكلف به على
وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما نعم لو لم يظهر طريق مقرر
من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع على حسب امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف
لا يصالها الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة انتهى كلامه رفع مقامه اقول ما ذكره في
مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم بادائه من الطريق المقرر
مما لا اشكال فيه نعم ما جزم به من ان المناط في تحصيل العلم اولا هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع
على ما هو عليه فيه ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما اراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية
واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة
من حيث انه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث انه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي فضلا عن ان يكون
هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين والحاصل ان مضمون الاوامر الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين
مراد واقعي حقيقي ومضمون الاوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي لكن على سبيل
الجعل لا الحقيقة وقد اعترف المحقق المذكور حيث عبر عنه باداء الواقع من الطريق المجعول فاداء كل من الواقع
الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه امتثالا واطاعة للامر المتعلق به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من

الامرين المتعلقين بالاداتين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة والامتثال كان مجرد كل منهما مسقطا للامر
من دون امتثال له واما الامتثال للامر بهما فلا يحصل الا مع العلم ثم ان هذين الامرين مع التمكن من امتثالهما
يكون المكلف مخيرا في امتثال ايهما بمعنى ان المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه وينتفي موضوع
الامر الاخر اذ المفروض كونه ظاهريا قد اخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع وبين تركه وتحصيل الواقع وامتثال
الامر الظاهري هذا مع التمكن من امتثالهما واما لو تعذر عليه امتثال احدهما تعين عليه امتثال الاخر كما لو عجز
عن تحصيل العلم بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما له او انعكس الامر بان تمكن من العلم
وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به ولو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل
فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه بل الظن بالواقع اولى في مقام
الامتثال لما اشرنا اليه سابقا من حكم العقل والنقل باولوية احراز الواقع هذا في الطريق المجعول في عرض
العلم بان اذن في سلوكه مع التمكن من العلم واما اذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو ايضا كذلك ضرورة
ان القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره هي الاطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم
بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه والحاصل ان سلوك الطريق المجعول مطلقا او عند تعذر العلم في مقابل
العمل بالواقع فكما ان العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالا وانما يوجب فراغ الذمة واقعا لو
يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال فكذلك سلوك الطريق المجعول فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعا وان
لم يعلم بحصوله بل ولو اعتقد عدم حصوله واما العلم بالفراغ المعتبر في الاطاعة فلا يتحقق في شيء منهما الا بعد
العلم او الظن القائم مقامه فالحكم بان الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف الظن
باداء الواقع فانه لا يوجب الظن بالفراغ الا اذا ثبت حجية ذلك الظن والا فربما يظن باداء الواقع من طريق
يعلم بعدم حجيته تحكم صرف ومنشأ ما ذكره قده تخيل ان نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك
الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة فيكون هو ايضا كذلك فيكون الظن
بالسلوك ظنا بالبراءة بخلاف الظن بالواقع لان نفس اداء الواقع ليس سببا تاما للبراءة حتى يحصل من الظن به
الظن بالبراءة فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي وانت خبير بان الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقية
فعلا الا بعد العلم به تفصيلا والا فسلوكه اعني مجرد تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف
ولذلك اطلنا الكلام في ان سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع
ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق باحدهما في مقابل المتعلق بالاخر فدعوى ان الظن بسلوك
الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن باتيان الواقع فاسدة هذا كله مع ما علمت سابقا في رد
الوجه الاول من امكان منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام وانما اقتصر على الطرق المتجعلة عند العقلاء
وهو العلم ثم على الظن الاطمئناني ثم انك حيث عرفت ان مآل هذا القول الى اخذ نتيجة دليل الانسداد

بالنسبة الى المسائل الاصولية وهي حجية الامارات المحتملة للحجية الا بالنسبة الى نفس الفروع فاعلم ان في مقابله
قول اخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدهم وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه
المسألة الاصولية اعني حجية الامارات المحتملة وهذا هو القول الذي ذكرنا في اول التنبيه انه ذهب اليه
فريق وسيأتي الكلام فيه عند التكلم في حجية الظن المتعلق بالمسائل الاصولية ان شاء الله تعالى **ثم اعلم** ان بعض
من لا خبرة له لما لم يفهم من دليل الانسداد الا ما تلقى من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين
رد القول الذي ذكرناه اولا عن بعض المعاصرين من حجية الظن في الطريق لا في نفس الاحكام بمخالفته لاجماع
العلماء حيث زعم انهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية اصولية او فقهية كصاحب القوانين
وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية فالقول بعكس هذا خرق للاجماع المركب وفيه بعد ان المسألة ليست من
التوقيفيات التي يدخلها الاجماع المركب مع ان دعواه في مثل هذه المسائل المتجددة بشيعة جدا بل
المسألة عقلية فاذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسألة تعيين الطرق فلا معنى لرده
بالاجماع المركب فلا سبيل الى رده الا بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها كما
عرفته منا او فيها في ضمن مطلق الاحكام الشرعية كما فعله غير واحد من مشايخنا **الامر الثاني**
وهو اهم الامور في هذا الباب ان نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية مهملة من حيث اسباب الظن فلا يعم
الحكم لجميع الامارات الموجبة للظن الا بعد ثبوت معمم من لزوم ترجيح بلا مرجح او اجماع مركب او غير ذلك او
قضية كلية لا يحتاج في التعميم الى شيء وعلى التقدير الاول فهل يثبت المرجح لبعض الاسباب على بعض ام لا
يثبت وعلى التقدير الثاني اعني كونها قضية كلية فكيف يوجه خروج القياس مع ان الدليل العقلي لا
يقبل التخصيص فههنا مقامات **الاول** في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة او معينة والتحقيق انه
لا اشكال في ان المقدمات السابقة التي حاصلها بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم وعدم وجوب الاحتياط
وعدم جواز الرجوع الى القاعدة التي يقتضيها المقام اذا جرت في مسألة تعين وجوب العمل باي ظن
حصل في تلك المسألة من اي سبب وهذا الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الاسباب والموارد والاشخاص
وهذا ثابت بالاجماع وبالعقل وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين حيث انه ابطل البراءة في كل
مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين وابطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج
ويظهر ايضا من صاحب المعالم والزبدة بناء على اقتضاء ما ذكراه لاثبات حجية خبر الواحد للعمل بمطلق الظن فلا
حظ لكنك قد عرفت مما سبق انه لا دليل على بطلان جريان اصالتي البراءة والاحتياط والاستصحاب المطابق
لاحدهما في كل مورد مورد من موارده بالخصوص انما الممنوع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية
الكثيرة ولزوم الحرج عن الاحتياط وهذا المقدار لا يثبت الا وجوب العمل بالظن في الجملة من دون تعميم بحسب
الاسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن وح فنقول اما ان يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا

عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بان نقول ان بقاء التكاليف مع العلم بان الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض
لها واهمالها مع عدم ايجاب الاحتياط علينا وعدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن ان الظن جائز العمل وان
العمل به ماض عند الشارع وانه لا يعاقبنا على ترك واجب اذا ظن بعدم وجوبه ولا بفعل محرم اذا ظن بعدم
تحريمه فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الامر بين امور كلها باطلة
سواه فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين احد طرفي المنفصلة او اطرافها بنفي الباقي فنقول ان
الشارع اما ان لا يريد منا التعرض لهذه التكاليف المعلومة اجمالا او اراد الامتثال لها على العلم او اراد الامتثال
المعلوم اجمالا او اراد امتثالها من طريق خاص تعبدي او اراد امتثالها الظني وما عدا الاخير باطل فتعين هو
واما ان يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح
المطالبة بازيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم فهذا
الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الامر والنهي
من الشارع ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف فكذلك كيفية الاطاعة
وانه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام اخر اما تفصيلا
او اجمالا وتوهم انه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع مدفوع بما قررنا في محله من ان التلازم
بين الحكمين انما هو مع قابلية المورد لهما اما لو كان قابلا للحكم العقلي دون الشرعي كما في الاطاعة والمعصية
فانهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بان يريد فعل الاولى وترك الثانية
بارادة مستقلة غير ارادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالامر والنهي حتى انه لو صرح بوجوب
الاطاعة وتحريم المعصية كان الامر والنهي للارشاد لا للتكليف اذ لا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهي الا
ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه اعني نفس الاطاعة والمعصية وهذا دليل الارشاد كما في اوامر
الطبيب ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب اخر او ثواب اخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلا او تركا
من الثواب والعقاب ثم ان هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل
اذ على الاول يدعى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه وعلى الثاني يقال
العقل مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من اول الفقه الى اخره و
لا بين محرماتها كذلك فيبقى التعميم من جهتي الاسباب ومرتبة الظن فنقول اما التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم
والكلية من حيث الاسباب اذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين اسباب الظن بل هو من هذه الجهة
نظير العلم لا يقصد منه الا الانكشاف واما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة
اذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية بل يمكن الفرق في
مواردها بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها

واما التقرير

واما التقرير الاول فالاهمال فيه ثابت من جهة الاسباب ومن جهة المرتبة اذا عرفت ذلك فنقول الحق في تقرير دليل
الانسداد هو التقرير الثاني وان التقرير على وجه الكشف فاسد اما اولا فلان المقدمات المذكورة لا تستلزم
جعل الشارع للظن مطلقا او بشرط حصوله من اسباب خاصة حجة لجواز ان لا يجعل الشارع طريقا للامتثال بعد
تعذر العلم اصلا بل عرفت في الوجه الاول من الايراد على القول باعتبار الظن في الطريق ان ذلك غير بعيد وهو
ابقاء طريق العقلاء في التكاليف العرفية حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل
طريق لها من جانب الموالي ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل و
يقبح عليهم المؤاخذة على مخالفة الواقع الذي يؤدي اليه الامتثال الظني واما ثانيا فلانه اذا بني على
كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الاهمال والاجمال صح المنع الذي اورده بعض المعاصرين
لرد هذا الدليل وقد اشرنا اليه سابقا وحاصله انه كما يحتمل ان يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن
او الظن في الجملة المتردد بين الكل والبعض المردد بين الابعاض كذلك يحتمل ان يكون قد جعل لنا شيئا
اخر حجة من دون اعتبار افادته الظن لانه امر ممكن غير مستحيل والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في
هذا المقام فمن اين يثبت جعل الشارع الظن في الجملة دون شيء اخر ولم يكن لهذا المنع دفع اصلا واما
ثالثا فلانه لو صح كون النتيجة مهملة مجملة لم ينفع اصلا ان يقتصر على اجمالها وان عينت فاما ان تعين
في ضمن كل الاسباب واما ان يعين في ضمن بعضها المعين ويجيء عدم تمامية شيء من هذين الا بضميمة الاجماع
فيرجع الامر بالاخرة الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فتسميته دليلا عقليا لا
يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الادلة
السمعية كما لا يخفى **المقام الثاني** في انه على احد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث
الاسباب او المرتبة ام لا فنقول اما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة فقد
عرفت ان الاهمال بحسب الاسباب وبحسب المرتبة ويذكر للتعميم من جهتها وجوه الاول عدم المرجح لبعضها على بعض
فيثبت التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح والاجماع على بطلان التخيير والتعميم بهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح
ان يكون مرجحا وابطاله وليعلم اولا انه لا بد ان يكون المعين والمرجح معينا لبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع
بعد الالتزام به الى الاصول محذور والا فوجوده لا يجدي اذا تمهد فنقول ما يصلح ان يكون معينا او مرجحا
احد امور ثلثة الاول كون بعض الظنون متيقنا بالنسبة الى الباقي بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير
فيؤخذ به ويطرح الباقي للشك في حجيته وبعبارة اخرى يقتصر في القضية المهملة المخالفة للاصل على
المتيقن واهمال النتيجة من حيث الكم ضبط المردد بين الاقل المعين والاكثر للمتيقن ولا يتوهم ان هذا المقدار
المتيقن من الظنون الخاصة للقطع التفصيلي بحجيته لاندفاعه بان المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير
دليل الانسداد فتأمل الثاني كون بعض الظنون اقوى من بعض فيتعين العمل عليه للزوم الاقتصار في مخالفة

بلغ

الاحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكاليف الواقعية من الوجوب والحرمة على القدر المتيقن وهو
ما كان الاحتمال المخالف للاحتياط فيه في غاية البعد فانه كلما ضعف الاحتمال المخالف للاحتياط كان ذلك
اهون الثالث كون بعض الظنون مظنون الحجية فانه في مقام دوران الامر بينه وبين غيره يكون اولى من غيره
اما لكونه اقرب الى الحجية من غيره ومعلوم ان القضية المهملة المجملة تحمل بعد صرفها الى البعض بحكم العقل
على ما هو اقرب محتملاتها الى الواقع واما لكونه اقرب الى احراز مصلحة الواقع لان المفروض رجحان نفسه
للواقع لان المفروض كونه من الامارات المفيدة للظن بالواقع ورجحان كونه بدلا عن الواقع لان المفروض
الظن بكونه طريقا قائما مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له فاحتمال مخالفة
هذه الامارة للواقع ولبدله موهوم في موهوم بخلاف احتمال مخالفة سائر الامارات للواقع لانها على
تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر
الاطلاع العلمي عليه فدار الامر بين دوائين احدهما يظن كونه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه غيره يظن
كونه بدلا عنه في جميع الخواص والاخر يظن انه ذلك الدواء لكن لا يظن انه على تقدير المخالفة بدل عنه
ومعلوم بالضرورة ان العمل بالاول اولى ثم ان البعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل كما اذا ظن حجية
الخبر المزكى رواته بعدل واحد او حجية الاجماع المنقول وقد يعلم اجمالا وجوده بين امارات فالعمل بهذه
الامارات ارجح من غيرها الخارج عن محتملات ذلك المظنون الاعتبار وهذا كما لو ظن عدم حجية بعض الامارات
كالاولوية والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظن فانا اذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد
مجملة مرددة بين هذه الامور وغيرها وفرضنا الظن بعدم حجية هذه لزم من ذلك الظن بان الحجة في غيرها
ولما كان مرددا بين ابعاض ذلك الغير فكان الاخذ بالغير اولى من الاخذ بها لعين ما تقدم وان لم يكن
بين ابعاض ذلك الغير مرجح فافهم هذه غاية ما يمكن ان يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول ان
المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحا توضيح ذلك هو ان تعين البعض
بالنسبة الى الباقي من المرجحات بل لا اولى منه المرجح لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغيره مشكوك الحجية فيبقى
تحت الاصل لكنه لا ينفع لقلته وعدم كفايته لان القدر المتيقن من هذه الامارات هو الخبر الذي زكي جميع
رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظن اضعف نوعا من سائر الامارات الاخر
ولم يوهن لمعارضة شيء منها وكان معمولا به عند الاصحاب كلا او جلا ومفيدا للظن الاطمئناني بالصدور
اذ لا ريب انه كلما انتفى احد هذه الامور الخمسة في خبر احتمل كون غيره حجة دونه فلا يكون متيقن الحجية على
كل تقدير واما عدم كفاية هذا الخبر لندرته فهو واضح مع انه لو كان بنفسه كثيرا كافيا لكن نعلم اجمالا بورود
مخصصات كثيرة ومقيدات له في الامارات الاخر فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع
قطع النظر عن غيرها الا ان يؤخذ بعد الحاجة الى التعدي منها بما هو متيقن بالاضافة الى ما بقي فيه واما

المرجح الاول وهو

المرجح

المرجح الثاني وهو كون بعضها اقوى ظنا من الباقي وفيه ان ضبط مرتبة خاصة له متعسر او متعذر لان القوة
والضعف اضافيان وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الاضعف ويبقى
في الامارة الاخرى نعم يوجد مرتبة خاصة هو الظن الاطمئناني الملحق بالعلم حكما بل موضوعا لكنه نادر التحقق مع ان
كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع اذ لا يستحيل ان يعتبر الشارع في حال الانسداد ظنا يكون اضعف
من غيره كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فانها ليست على الاطلاق اقوى من غيرها بالبديهة وما تقدم في تقرير
مرجحية القوة انما هو مع كون ايجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشئات العقل واحكامه واما على
تقدير كشف مقدمات الانسداد عن ان الشارع جعل الظن حجة في الجملة وتردد امره في انظارنا بين الكل والابعاض
فلا يلزم من كون بعضها اقوى كونه هو المجعول حجة لانا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف وطرح الاقوى في
موارد كثيرة واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لاحد الوجهين المتقدمين ففيه مع ان الوجه
الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل اولويته ان الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في ان مداره
على الاقرب الى الواقع وح فاذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته اقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته
فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث
يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوي ابعاض الظنون دائما من حيث القوة والضعف
كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا ولكن الفرض مستبعد بل مستحيل مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل مظنون
الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لانه ابعد عن مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدم واما الوجه
الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره ففيه اولا انه لا امارة تفيد الظن بحجية امارة على الاطلاق
فان اكثر ما اقيم على حجية الادلة من الامارات الظنية المبحوث عنها كالخبر الصحيح معلوم عند المنصف ان شيئا
مما ذكروه لحجيتها لا يوجب الظن بها على الاطلاق وثانيا انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة تعيين
هذا الظن المجمل ثم انه قد توهم غير واحد انه يلزم من اعتبار مطلق الظن وحجيته في مسئلة تعيين
القضية المهملة وانما المقصود ترجيح بعضها على بعض فقال بعضهم في توضيح لزوم الاخذ بمظنون الاعتبار
بعد الاعتراف بانه ليس المقصود هنا اثبات حجية الظنون المظنونة الاعتبار بالامارات الظنية القائمة عليها ليرد
الاشكال في حجيتها على مجرد الظن ان الدليل العقلي المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل من تلك
الامارات الظنية هو ترجيح بعض الظنون على البعض فيمنع ذلك من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر
في مفاد القضية المهملة على تلك الجملة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك
وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فاذا
قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متشابهة بالنظر الى الجميع حكم بحجية الكل واما اذا وجدها
مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها دون الباقي فلا محالة يقدم المظنون

على

على المشكوك والمشكوك على الموهوم في مقام الحجية والجهالة فليس الظن مثبتا لحجية ذلك الظن وانما هو قاض
بتقديم جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليه ما قضى به الدليل المذكور **ثم اعترض** على نفسه بان نصرف
الدليل اليها ان كان على وجه اليقين تم ما ذكر والا كان اتكالا على الظن والحاصل انه لا قطع بصرف الدليل الى
تلك الظنون ثم اجاب بان الاتكال ليس على الظن الحاصل بحجيتها ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها
بل التعويل على القطع بالترجيح وتوضيحه ان قضية دليل الانسداد حجية الظن على سبيل الاهمال فيدور الامر
بين القول بحجية الجميع والبعض ثم الامر في البعض يدور بين المظنون وغيره وقضية العقل في الدوران بين الكل
والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا قال علماء الميزان ان المهملة في قوة الجزئية ولو لم يتعين
البعض في المقام ودار الحجية بينه وبين سائر الابعاض من غير تفاوت في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان
الترجيح من غير مرجح واما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بالخصوص بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية
من غيره مما لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان قطعي وجداني والترجيح من
جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو
ظ انتهى كلامه رفع مقامه اقول قد عرفت سابقا ان مقدمات دليل الانسداد اما ان تحصل كاشفة عن كون الظن
في الجملة حجة علينا بحكم الشارع كما يشعر به قوله كان بعض الظنون اقرب الى الحجية من الباقي واما ان تحصل منشأ
لحكم العقل بتعيين اطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله نظرا الى حصول القوة للبعض
بالجملة لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فعلى الاول اذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل والبعض اقتصر على
البعض كما ذكره لانه المتيقن واما اذا تردد ذلك البعض بين الابعاض فالمعين لاحد المحتملين او المحتملات لا يكون
الا ما يقطع بحجيته كما انه اذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح احدهما بمجرد الظن به الا بعد اثبات حجية
ذلك الظن بل التحقيق ان المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره
عقلا او نقلا والا فاصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجريها بين جعله دليلا وجعله مرجحا هذا مع ان
الظن المفروض انما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص لا على تعيين الثابت حجيته بدليل
الانسداد فتأمل واما على الثاني فالعقل انما يحكم بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع فاذا فرضنا ان
مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع اقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول اولى بالحجية
في نظر العقل ولذا قال صاحب م ان العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف
فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح انتهى نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها مما يوجب قوتها في نظر
العقل لانها جامعة لادراك الواقع او بدله على سبيل الظن بخلاف غيره رجع الترجيح بها الى ما ذكرنا سابقا وذكرنا
ما فيه وحاصل الكلام يرجع الى ان الظن بالاعتبار انما يكون صارفا للقضية الى ما قام عليه من الظنون اذا
حصل القطع بحجيته في تعيين الاحتمالات وصار موجبا لكون الاطاعة بمقتضيها اتم لجمعها بين الظن

بالواقع

بالواقع والظن بالبدل والاول موقوف على حجية مطلق الظن والثاني لا اطراد له لانه قد يعارضها قوة المشكوك
الاعتبار وربما التزم بالاول بعض من انكر حجية مطلق الظن واورده الزاما على القائلين بمطلق الظن فقال كما
يقولون يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما لنا يجب في تعيينه العمل بالظن فكذا نقول بعد
ما وجب علينا ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن ثم اعترض على نفسه بما حاصله ان وجوب
العمل بمظنون الحجية لا ينفي غيره فقال قلنا نعم ولكن لا يكون ح دليل على حجية ظن آخر اذ بعد ثبوت حجية الظن
المظنون الحجية ينفتح باب الاحكام ولا يجري دليلك فيه ويبقى تحت اصالة عدم الحجية وفيه انه اذا التزم باقتضاء
مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفروع دخل الظن المشكوك الاعتبار والموهوم
فلا مورد للترجيح والتعيين حتى يتعين بمطلق الظن لان الحاجة الى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق
الظن وبعبارة اخرى اما ان يكون مطلق الظن حجة واما لا فعلى الاول لا مورد للتعيين والترجيح وعلى الثاني
لا يجوز الترجيح بمطلق الظن فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير وليس للمعترض القلب بانه ان ثبت حجية
مطلق الظن تعين ترجيح مظنون الاعتبار اذ على تقدير ثبوت حجية مطلق الظن لا يعقل ترجيح حتى يتعين
الترجيح بمطلق الظن ثم ان لهذا المعترض كلاما في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا من حيث حجية مطلق
الظن حتى يرد ان بعد ثبوتها لا مورد للترجيح لا بأس بالاشارة اليه والى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد
بالترجيح هنا فقال معترضا على القائل بما قدمنا من ان ترجيح احد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال لا يعقل
ان هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما ولبيان هذا المطلب نقدم مقدمة
ثم نجيب عن كلامه وهي انه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون
باستحالته الذاتي كالترجح بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس الى احد الطرفين والميل اليه
من غير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا واما الحكم بذلك فهو امر آخر وراء ذلك ثم اوضح ذلك بامثلة
منها انه لو دار امر العبد في احكام السلطان المرسلة اليه بين امور وكان بعضها مظنونا بظن لم يعلم حجيته
من طرف السلطان صح له ترجيح المظنون ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك ومنها انه لو اقدم الى احد طعامان
احدهما الذ من الآخر فاختاره عليه لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح وان لم يلزم اكل الالذ ولكن لو حكم بلزوم اكل الالذ
لا بد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الالذية نعم لو كان احدهما مضرا صح الحكم باللزوم ثم قال وبالجملة فالحكم
بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح فالمرجح غير الدليل والاول يكون في مقابل الميل والعمل والثاني يكون في مقام
التصديق والحكم ثم قال ان ليس المراد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته وانه الذي يجب العمل به بعد انسداد
باب العلم بل مراده انه بعدما وجب على المكلف لانسداد باب العلم وبقاء التكليف العمل بالظن ولا يعلم
اي ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته اي نقض يلزم عليه فان قلت ترجيح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا
وان كان غيره فبينه حتى ننظر انتهى كلامه **اقول** لا يخفى انه ليس المراد من اصل دليل الانسداد الا وجوب

العمل

العمل بالظن فاذا فرض ان هذا الواجب تعدد بين ظنون فلا غرض في تعيينه بحيث يحكم بان هذا هو الذي يجب
العمل به شرعا حتى يبنى المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على انه حكم شرعي عزمي من الشارع وامادواعي
ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة فقد يكون الداعي الى الاخذ بالاحتياط موجودا في موهوم
الاعتبار لغرض من الاغراض وقد يكون في مظنون الاعتبار فليس الكلام الا في ان الظن بحجية بعض الظنون هل
يوجب الاخذ بتلك الظنون شرعا بحيث يكون الاخذ بغيره لداع من الدواعي معاقبا عند الله في ترك ما هو
وظيفته من سلوك الطريق وبعبارة اخرى هل يجوز شرعا ان يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار ام لا يجوز
ان قلت لا يجوز شرعا قلنا فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على ان تلك المهملة غير هذه
الجزئية وان قلت يجوز لكن بدلا عن مظنون الاعتبار لا جمعا بينهما فهذا هو التخيير الكلي الملزم المعمم بطلانه
وان قلت يجوز جمعا بينهما فهذا هو مطلب المعمم فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا الى ارادة احد الطرفين
بل المراد ما يكون دليلا على حكم الشارع ومن المعلوم ان هذا الحكم الوجوبي لا يكون الا عن حجة شرعية فلو
كان هي مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي فان
جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز في سائر المقامات فلم قلتم ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة
وبعبارة اخرى لو اقتضى انسداد باب العلم في الاحكام تعيين الاحكام المجهولة بمطلق الظن فلم منعتم افادة
ذلك الدليل الا لاثبات حجية الظن في الجملة وان اقتضى تعيين الاحكام بالظن في الجملة لم يوجب انسداد باب
العلم في تعيين الظن في الجملة الذي وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل في تعيينه بمطلق الظن وحاصل
الكلام ان المراد من المرجح هنا هو المعين والدليل الملزم من جانب الشارع ليس الا فان كان في المقام شيء غير الظن
فلتذكر وان كان مجرد الظن فلم تثبت حجية مطلق الظن فثبت من جميع ذلك ان الكلام ليس في المرجح للفعل
بل المرجح للحكم بان الشارع اوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك ومما ذكرنا يظهر ما في اخر كلام
البعض المتقدم ذكره في توضيح مطلبه من ان كون المرجح ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا فانا نقول ان كون
المرجح قطعيا لا يقتضي ذلك بل ان قام الدليل على اعتبار ذلك المرجح شرعا كان الترجيح به قطعيا والا
فليس ظنيا ايضا ثم ان ما ذكره الاخير في مقدمته من ان الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال يظهر منه خلط بين
الترجيح بلا مرجح في الايجاد والتكوين وبينه في مقام الالزام والتكليف فان الاول محال لا قبيح والثاني
قبيح لا محال فالاضراب في كلامه عن القبح الى الاستحالة لا مورد له فافهم فثبت مما ذكرنا ان تعيين الظن في
الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم وفي حكمه ما لو عين بعض الظنون لاجل الظن بعدم حجية ما سواه
كالاولوية والاستقراء بل الشهرة حيث ان المشهور على عدم اعتبارها بل لا يبعد دخول الاولين تحت القياس
المنهي عنه بل النهي عن العمل بالاولى منهما وارد في قضية ابان المتضمنة لحكم دية اصابع المراة فانه يظن بذلك
ان الظن المعتبر بحكم الانسداد فيما عدا هذه الثلثة وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامة

تعيين القضية المهملة بالظن ونزيد هنا ان دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الامور ممنوعة لان مستند
الشهرة على عدم اعتبارها ليس الا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها فيبقى تحت الاصل لا لكونها منهيا
عنها بالخصوص كالقياس ومثل هذه الشهرة المستندة الى الاصل لا يوجب الظن بالواقع واما دعوى كون
الاولين قياسا فنكذبه بعمل غير واحد من اصحابنا عليهما بل الاولوية قد عمل بها غير واحد من اهل الظنون
الخاصة في بعض الموارد ومنه يظهر الوهن في دلالة قضية ابان على حرمة العمل عليها بالخصوص فلا ينبغي ظن من
الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص ولو فرض ذلك دخل الاولوية فيما قام الدليل على عدم اعتباره لا في حجية
الظن الحاصل من رواية ابان متيقن الاعتبار بالنسبة الى الاولوية فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها
غير محتملة فتم ثم بعد ما عرفت من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن فاعلم انه قد يصح
تعيينها بالظن في مواضع احدها ان يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد
الانسداد اما مطلقا كما اذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن اعتباره من بين سائر الاخبار وسائر الامارات على
حجية بعض ما دونه فانه يصير حينئذ متيقن الاعتبار لاجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على اعتباره لكن هذا مبني
على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه في المسائل الفرعية وكونه في المسائل الاصولية والا فلو قلنا ان
الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات الانسداد انما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها فالقدر المتيقن
انما هو متيقن بالنسبة الى الفروع لا غير وما ذكرنا سابقا من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين
تعلقه بما جعل طريقا اليه انما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة
العقل دون كشفه عن جعل الشارع والقدر المتيقن مبني على الكشف كما سيجيء واما بالاضافة الى ما قام على
اعتباره اذا ثبت حجية تلك الظن القائم كما لو قام الاجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلا فانه يصير بعد
اثبات حجية الاجماع المنقول لبعض الوجوه ظنا معتبرا ويلحق به ما هو متيقن بالنسبة كالشهرة اذا كانت
متيقنة الاعتبار بالنسبة الى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها الثاني ان يكون الظن القائم على حجية
ظن متحد الانعقاد فيه كما اذا كان مظنون الاعتبار منحصرا فيها قام امارة واحدة على حجيته فانه يعمل به
في تعيين المتبع وان كان اضعف الظنون لانه اذا انسد باب العلم في مسئلة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد
لم يجز الرجوع فيها الى الاصول حتى الاحتياط كما سيجيء تعين الرجوع الى الظن الموجود في المسئلة فيؤخذ به لما
عرفت من ان كل مسئلة انسد فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها الى مقتضى الاصول تعين بحكم العقل
العمل باي ظن وجد في تلك المسئلة الثالث ان يتعدد الظنون في مسئلة تعيين المتبع بعد الانسداد
بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفة من الامارات كافية في الفقه لكن يكون هذه الظنون القائمة
كلها في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مظنونا فح اذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسئلة تعيين المتبع
الرجوع فيها الى الظن في الجملة والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسئلة وعدم المرجح لبعضها

الا انه يدعى على ... المتيقن ... المسائل الاصولية ايضا

وجب الاخذ بالكل ايضا على تقدير صحة دليل الانسداد على وجه الكشف فالذي ينبغي ان يقال ان اللازم على هذا
او لا هو الاقتصار على المتيقن من الظنون وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره وجهان اقربهما العدم كما تقدم
اذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد الا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع
دون الاصول والظن بحجية الامارة الفلانية ظن بالمسألة الاصولية نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه
حكومة العقل انه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعي او بحجية طريق ثم ان كان القدر المتيقن كافيا في الفقه
بمعنى انه لا يلزم من العمل بالاصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات فهو والا فلو وجب
الاخذ بما هو المتيقن من الامارات الباقية الثابتة بالنسبة الى غيرها فان كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو والا
فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة وهكذا ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الامارات او عدم كفاية ما هو المتيقن
مطلقا او بالنسبة فان لم يكن على شيء منها امارة فاللازم الاخذ بالكل لبطلان التخيير بالاجماع وبطلان طرح
الكل بالفرض وفقد المرجح فتعين الجميع وان قام على بعضها امارة فان كانت امارة واحدة كما اذا قامت الشهرة
على حجية جملة من الامارات كان اللازم الاخذ بها لتعين الرجوع الى الشهرة في تعيين المتيقن من بين الظنون
وان كانت امارات متعددة قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة الى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم
كفاية بعضها عمل بها ولا فرق بين تساوي تلك الامارات القائمة من حيث الظن بالاعتبار والعدم وبين
تفاوتها في ذلك واما لو قامت كل واحدة منها على مقدار من الامارات كاف في الفقه فان لم تتفاوت الامارات
القائمة في الظن بالاعتبار وجب الاخذ بالكل كالامارة الواحدة لفقد المرجح وان تفاوتت فما قام متيقن الاعتبار
او مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معينا لغيره كما اذا قام الاجماع المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار على
حجية امارة غير مظنون الاعتبار وقامت تلك الامارة فانها تتعين بذلك هذا كله على تقدير كون دليل
الانسداد كاشفا واما على ما هو المختار من كونه حاكما فيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المعممات التي ذكروها لتعميم
النتيجة اذا عرفت ذلك فاللازم على المجتهد ان يتأمل في الامارات حتى يعرف المتيقن منها حقيقة او
بالاضافة الى غيره ويحصل ما يمكن تحصيله من الامارات القائمة على حجية تلك الامارات ويميز بين تلك
الامارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظن بحجية بعضها من امارة اخرى ويعرف كفاية ما احرز
اعتباره من تلك الامارات وعدم كفايته في الفقه وهذا يحتاج الى سبر مسائل الفقه اجمالا حتى يعرف ان
القدر المتيقن من الاخبار لا يكفي مثلا في الفقه بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر الى الاصول التي يقتضيها
الجهل بالحكم في تلك الموارد فانه اذا انضم اليه قسم اخر من الخبر لكونه متيقنا اضافيا او لكونه مظنون الاعتبار
بظن متبع هل يكفي ام لا فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما احرزه من جهة
اليقين او الظن المتبع وفقنا الله للاجتهاد الذي هو اشد من طول الجهاد بحق محمد وآله الامجاد **الثاني**
من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون الى مظنون

الاعتبار ومشكوكه وموهومه بان مقتضى القاعدة بعد اهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك
ثم يتعدى الى الموهوم لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية اما بانفسها بناء على انحصارها في الاخبار الصحيحة
بتزكية عدلين واما لاجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما يظن منه
ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الاجمالي المذكور فيكون حالها
حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الاحكام فلا بد من التعدي بمقتضى قاعدة الانسداد
ولزوم المحذور من الرجوع الى الاصول الى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت على ارادة خلاف الظاهر في ظواهر
مظنون الاعتبار فيعمل بما هو مؤدى مشكوك الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقاته و
قرائن لمجازاته فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل بغيرها مما ليس فيها معارضة
لظواهر الامارات المظنونة الاعتبار بالاجماع على عدم الفرق بين افراد مشكوك الاعتبار فان احدا لم يفرق بين
الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحيح وبين خبر حسن اخر غير معارض لخبر صحيح بل بالاولوية القطعية لانه اذا وجب العمل
بمشكوك الاعتبار الذي له معارض لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض اولى ثم نقول ان في ظواهر
مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم اجمالا بعدم ارادة المعاني الظاهرة والكاشف عن ذلك ظنا هي الامارات
الموهومة الاعتبار فنعمل بتلك الامارات ثم نعمل بما في افراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركب حيث ان احدا لم
يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له بل بالاولوية كما عرفت اقول
الانصاف انه لا ان التعميم بهذا الطريق اضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار لان هذا المعمم قد جمع ضعف
القولين حيث اعترف بان مقتضى القاعدة لولا عدم الكفاية الاقتصار على مظنون الاعتبار وقد عرفت انه
لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار الا اذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم واما
ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية ففيه اولا انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا في الخبر الصحيح بتزكية
عدلين وليس كذلك بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافا الى ما استفيد
من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص احوال الرواة يوجب الظن القوي بحجية
الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية ومن المعلوم كفاية ذلك
وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الامارات الى الاصول وثانيا ان العلم الاجمالي الذي ادعاه
حاصل الى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار
ومن المعلوم ان العمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدي الى ما ليس فيه هذه العلة اعني مشكوكات الاعتبار الغير
الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار فان العلم الاجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لاطلاقات
الاخبار او مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدي الى الشهرات الغير المزاحمة للاخبار بتقييد او تخصيص فضلا عن
التعدي الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها لان الحكم بالحجية في القسم الاول لعلة غير مطردة

في القسم الثاني حكم عقلي نعلم بعدم تعرض الامام ع له قولا ولا فعلا الا من باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم
جريان حكم العقل في غير مورد العلة وهي وجود العلم الاجمالي ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الاولوية فان
المناط في العمل بالقسم الاول اذا كان هو العلم الاجمالي فكيف يتعدى الى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه
اولى وكان متوهم الاجماع راى ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الخبر الحسن او افراد الشهرة ولم يعلم ان
الوجه عندهم ثبوت الدليل عليها مطلقا او نفيه كذلك لانهم اهل الظنون الخاصة بل لو ادعى الاجماع على ان
كل من عمل بجملة من الاخبار الحسان او الشهرة لاجل العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقي
الخالي عن هذا العلم الاجمالي كان في محله **الثالث** من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه
من قاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر
متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا لكون ما عدا واجب العمل من
الظنون محرم العمل قد عرفت الجواب عنه في بعض اجوبة الدليل الاول من ادلة اعتبار الظن بالطريق ولكن
فيه ان قاعدة الاشتغال في مسئلة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية
كما اذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها فانه يجب مراعاة قاعدة
الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية لان الحكم الاصولي
المعلوم بالاجمال وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم
الوجوب ويكفي فيه ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب ولا تنافي بين الاحتياط وفعل السورة لاحتمال الوجوب وكونه
لا على وجه الوجوب الواقعي وتوضيحه ان معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه فاذا فرضنا انه يدل
على عدم وجوب شيء فليس معنى وجوب العمل به الا انه لا يتعين عليه ذلك الفعل فاذا اختار فعل ذلك فيجب ان
يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب بمقتضى الاصل لا انه يجب ان يقع على وجه
عدم الوجوب اذ لا يعتبر في الافعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب نعم يجب التشرع والتدين بعدم الوجوب
سواء فعله او تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع وح فاذا تردد الظن الواجب العمل المذكور
بين ظنون تعلقت بعدم وجوب امور فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل المعلوم اجمالا وجوبه ان لا يكون
فعله لهذه الامور على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الامور مباحة بحكم الاصل ولذا
يستحب الاحتياط واتيان الفعل لاحتمال انه واجب ثم اذا فرض العلم الاجمالي من الخارج بوجوب احد هذه الاشياء
على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الامور فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل منها لاحتمال ان يكون هو الواجب
وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من وجوب ان يكون فعله لا على وجه الوجوب باق بحاله لان الاحتياط
في الجميع لا يقتضي اتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعي بل بعنوان انه محتمل الوجوب والظن القائم على عدم وجوبه
لا يمنع من لزوم اتيانه على هذا الوجه كما انه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصيل كظاهر الكتاب دل على عدم

وجوب شيء لم يناف مؤداه لاستحباب الاتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب هذا واما ما فرع عليه من تقديم
قاعدة الاحتياط في المسئلة الاصولية على الاحتياط في المسئلة الفرعية او تعارضهما فلم يتضح في المقام بل تارة مثله
الاول منهما ما اذا كان العمل بالاحتياط في المسئلة الاصولية مزيلا للشك الموجب للاحتياط في المسئلة الفرعية
كما اذا تردد الواجب بين القصر والاتمام ودل على احدهما امارة من الامارات التي نعلم اجمالا بوجوب العمل
ببعضها فانه اذا قلنا بوجوب العمل بهذه الامارة تصير حجة معينة لاحد الصلوتين الا ان يقال ان الاحتياط
في المسئلة الاصولية انما يقتضي اتيانها لا نفي غيرها فالصلوة الاخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز
اتيانها على وجه الوجوب فلا تنافي في وجوب اتيانها لاحتمال الوجوب فيصير نظير ما نحن فيه واما الثاني وهو مورد
المعارضة فهو كما اذا علمنا اجمالا بحرمة شيء من بين اشياء ودلت على وجوب كل منها امارات نعلم اجمالا بحجية
احدها فان مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع ومقتضى ذلك ترك الجميع فافهم واما دعوى انه اذا ثبت وجوب
العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من الاصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للاجماع المركب فقد عرفت شناعته
فان قلت اذا عملنا في مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط لزم العسر
والحرج اذ يجمع ح بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب او موهوم الوجوب مع كونه مطابقا للاحتياط
اللازم فاذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياط في موارد الشك تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل
الظن فاذا فرض هذا الظن مجملا لزم العمل بكل ظن مما يقتضي الظن بالتكليف احتياطا واما الظنون المخالفة
للاحتياط اللازم فيعمل بها فرارا عن لزوم العسر قلت دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها فما المعمم فيرجع الامر الى ان
قاعدة الاشتغال لا ينفع ولا يثمر في الظنون المخالفة للاحتياط لانك عرفت انه لا يثبت وجوب التسري اليها
فضلا عن التعميم فيها لان التسري اليها كان للزوم العسر فافهم هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد
على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة وقد عرفت ان التحقيق خلاف هذا التقرير وعرفت
ايضا ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب اعتبار المتيقن حقيقة او بالاضافة ثم ملاحظة مظنون
الاعتبار بالتفصيل الذي تقدم في اخر المعمم الاول من المعممات الثلاثة واما على تقدير تقريرها على وجه يوجب
حكومة العقل بوجوب الاطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية وانه يقبح من الشارع تعالى ارادة ازيد
من ذلك كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك فالتعميم وعدمه لا يتصوران بالنسبة الى الاسباب لاستقلال
العقل بعدم الفرق فيما اذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الاسباب المحصلة له كما لا فرق فيما كان
المقصود الانكشاف الجزمي بين اسبابه وانما يتصوران من حيث مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوي الذي
يرتفع معه التحير عرفا بيان ذلك ان الثابت من مقدمتي بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم التفصيلي هو
وجوب الامتثال الاجمالي بالاحتياط في اتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة لكن المقدمة الثالثة
النافية للاحتياط انما ابطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بان يحتاط في كل واقعة قابلة للاحتياط او

يرجع الى الاصل كلك ومن المعلوم ان ابطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية وح فلا يثبت
من ذلك الا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والاصول في الجملة ثم ان العقل حاكم بان الظن القوي الاطمئناني
اقرب الى العلم عند تعذره وانه اذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن
الاقرب الى العلم وح فكل واقعة يقتضي الاحتياط الخاص بنفس المسئلة او الاحتياط العام من جهة كونها احدى المسائل
التي يقطع بتحقق التكليف فيها ان قام على خلاف مقتضى الاحتياط امارة ظنية توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع تركنا
الاحتياط واخذنا بها وكل واقعة ليست فيها امارة كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم يوجد امارة اصلا كالوقايع المشكوكة او كانت ولم يبلغ مرتبة الاطمئنان وكل واقعة لم يمكن فيها الاحتياط تعين التخيير في الاول والعمل بالظن
في الثاني وان كان في غاية الضعف لان موافقة الظنية اولى من غيرها ونتيجة هذا هو الاحتياط في المشكوكات
والمظنونات بالظن الغير الاطمئناني ان امكن والا فبالاصول والعمل بالظن في الوقايع المظنونة بالظن الاطمئناني فاذا
عمل المكلف قطع بانه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العسر الا الى الموافقة الاطمئنانية
فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظن الاطمئناني بها واما مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود في المسئلة
وان كان ضعيفا فهو خارج عن الكلام لان العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه الى شيء آخر بل التخيير
او العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلي اليهما بلا واسطة وان شئت قلت ان العمل في الفقه في مورد
الانسداد على الظن الاطمئناني ومطلق الظن والتخيير كل في مورد خاص وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل
وقد سبق لذلك مثال في الخارج وهو ما اذا علمنا بوجود شياه محرمة في قطيع وكان اقسام القطيع بحسب احتمال
كونها مصداقا للمحرمات خمسة قسم منها يظن كونها محرمة بالظن القوي الاطمئناني لا ان المحرم منحصر فيه وقسم
منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتحير وثالث يشك في كونها محرمة وقسم منها في مقابل الظن
الاول وقسم منها موهوما في مقابل الظن الثاني ثم فرضنا في المشكوكات وهذا القسم من الموهومات ما
يحتمل ان يكون واجب الارتكاب وح فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب فاذا انتفى وجوب
الاحتياط لاجل العسر واحتيج الى ارتكاب موهوم الحرمة كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطمئناني اولى
من الكل فيبنى على العمل به وهو يتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه لكنك
خبير بان هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطمئناني في شيء لان معنى حجيته ان يكون دليلا في الفقه
بحيث يرجع في موارد وجوده اليه لا الى غيره وفي موارد عدمه الى مقتضى الاصل الذي يقتضيه والظن هنا ليس كك
اذ العمل في موارد وجوده فيما طابق منه الاحتياط على الاحتياط لا عليه اذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد
وفيما خالف الاحتياط لا يعول عليه الا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر والا فلو فرض فيه جهة اخرى لم يكن
معتبرا من تلك الجهة كما لو دار الامر بين شرطية شيء واباحته واستحبابه فظن باستحبابه فانه لا يدل مقدمات دليل
الانسداد الا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء والاخذ بالظن في عدم وجوبه لا في اثبات استحبابه واما

في موارد

في موارد عدمه وهو الشك فلا يجوز العمل الا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف
المعلوم اجمالا وان كان لا يقتضيه نفس المسئلة كما اذا شك في حرمة عصير الزبيب او وجوب الاستقبال بالمحتضر بل العمل
على هذا الوجه يتبعض في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعا للحرج ثم يعين العقل للطرح البعض الذي يكون وجود
التكليف احتمالا ضعيفا في الغاية فان قلت ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة الى المظنونات يوجب العسر
فضلا عن انضمام العمل به في الموهومات المقابلة بالظن الغير القوي فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن ووجوب الرجوع في المشكوك
الى مقتضى الاصل وهذا مساوق في المعنى لحجية الظن المطلق وان كان حقيقة تبعيضا في الاحتياط الكلي لكنه
لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل قلت لا نم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن الغير القوي فضلا
عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات وذلك لان حصول الظن الاطمئناني غير عزيز في الاخبار
وغيرها اما في غيرها فلانه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء والاولوية
واما الاخبار فلان الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدور المتن وهو يحصل غالبا من خبر من يوثق
بصدقه ولو في خصوص الرواية وان لم يكن اماميا او ثقة على الاطلاق اذ ربما يتسامح في غير الروايات بما
لا يتسامح فيها واما احتمال الارسال فمخالف لظاهر كلام الراوي وهو داخل في ظواهر الالفاظ فلا يعتبر فيها
افادة الظن فضلا عن الاطمئنان منه فلو فرض حصول علم الظن بالصدور لاجل عدم الظن بالاسناد لم يقدح
في اعتبار ذلك الخبر لان الجهة التي يعتبر فيها الظن الاطمئناني هو جهة صدق الراوي في اخباره عمن يروي عنه واما
ان اخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا باس بعدم افادته للظن فيكون صدور المتن غير مظنون اصلا لان النتيجة
تابعة لاخس المقدمتين وبالجملة فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية في الاخبار وغيرها من الامارات بحيث لا
يحتاج الى ما دونها ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها الى الاحتياط محذور وان كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة
الاطمئنان غريبة جدا الا انه يحتاج الى مزيد تتبع في الروايات واحوال الرواة وفتاوى العلماء وكيف كان
فلا ارى الظن الاطمئناني الحاصل من الاخبار وغيرها من الامارات اقل عددا من الاخبار المصححة بعدلين بل لعل
هذه اكثر ثم ان الظن الاطمئناني من امارة او امارات اذا تعلقت بحجية امارة ظنية كانت في حكم الاطمئنان
وان لم تفده بناء على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالواقع الا ان يدعي مدع قلتها بالنسبة
الى نفسه لعدم الاطمئنان له غالبا من الامارات القوية وعدم ثبوت حجية امارة بها ايضا وح فيتعين في حقه
التعدي منه الى مطلق الظن واما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الاصل في المورد فلم يثبت بل اللازم بقاؤه
على الاحتياط نظرا الى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم اجمالا بتحقق التكليف منها وجوبا وتحريما ولا عسر
في الاحتياط فيها نظرا الى قلة المشكوكات لان اغلب المسائل يحصل فيها الظن باحد الطرفين كما لا يخفى مع ان
الفرق بين الاحتياط في جميعها والعمل بالاصول الجارية في خصوص مواردها انما يظهر في الاصول المخالفة
للاحتياط ولا ريب ان العسر لا يحدث بالاحتياط فيها خصوصا مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك وهو غير

موجب

موجب للعسر والحرج فلا يثبت المدعى من حجية الظن وكونه دليلا بحيث يرجع في موارد عدمه الى الاصل بل يثبت
عدم وجوب الاحتياط في المظنونات والحاصل ان العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط
الكلي الثابت بمقتضى العلم الاجمالي في الوقايع نعم لو ثبت بحكم العقل ان الظن عند انسداد باب العلم مرجع
في الاحكام الشرعية نفيا واثباتا كالعلم انقلب التكليف الى الظن وحكمنا بان الشارع لا يريد الا الامتثال
الظني بحيث لا ظن كما في المشكوكات فالمرجع الى الاصول الموجودة في خصوصيات المقام فيكون كما لو انفتح باب
العلم او الظن الخاص فيصير لزوم العسر حكمة في عدم ملاحظة الشارع العلم الاجمالي في الامتثال بعد تعذر
التفصيلي لا علة حتى يدور الحكم مدارها ولكن الانصاف ان المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة كما يظهر
لمن راجعها وتاملها نعم لو ثبت ان الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبت النتيجة المذكورة لكن عرفت فساد
دعواه في الغاية كدعوى ان العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط الكلي انما هو في موارد الامارات دون المشكوكات
فلا مقتضى فيها للعدول عما يقتضيه الاصول الخاصة في مواردها فان هذه الدعوى يكذبه ثبوت العلم الاجمالي
بالتكليف الالزامي قبل استقصاء الامارات بل قبل الاطلاع عليها وقد مر تضعيفه سابقا فتامل فيه فان
ادعاء ذلك ليس كل البعيد **ثم ان** نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل
بالظن الى الاصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والاخبار المتيقن كونها ظنونا خاصة
(بالظن الى الاصول العملية الواردة فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل ع)
توضيحه ان مقدمات دليل الانسداد اذ اثبات عدم جواز العمل بتلك الظواهر للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها في
كثير من الموارد فتصير مجملة لا تصلح للاستدلال فاذا فرضنا رجوع الامر الى ترك الاحتياط في المظنونات او في المشكوكات
ايضا وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط وبالاصل المخالف للاحتياط فما الذي اخرج تلك الظواهر عن الاجمال حتى
يصح بها الاستدلال في المشكوكات اذ لم يثبت كون الظن مرجعا كالعلم بحيث يكفي في الرجوع الى الظواهر عدم
الظن بالمخالفة مثلا اذا اردنا التمسك باوفوا بالعقود لاثبات صحة عقد انعقدت امارة كالشهرة او الاجماع
المنقول على فسادها قيل لا يجوز التمسك بعمومه للعلم الاجمالي بخروج كثير من العقود من هذا العموم لا نعلم
تفصيلها ثم اذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم امكان الاحتياط في بعض الموارد وكون الاحتياط في جميع
موارد امكانه مستلزما للحرج فاذا شك في صحة عقد لم يقم على حكمه امارة ظنية قيل ان الواجب الرجوع
الى عموم الاية ولا يخفى ان اجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف
ودفع هذا كالاشكال السابق منحصر في ان يكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن كالعلم ليرتفع الاجمال
في الظواهر لقيامه في كثير من مواردها من جهة ارتفاع العلم الاجمالي كما لو علم تفصيلا بعض تلك الموارد بحيث
لا يبقى علم اجمالي في الباقي او يدعى ان العلم الاجمالي الحاصل في تلك الظواهر انما هو بملاحظة موارد الامارات
فلا يقدح في المشكوكات سواء ثبت حجية الظن ام لا وانت خبير بان دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها
مقدمات دليل الانسداد ودعوى اختصاص المعلوم اجمالا من مخالفة الظواهر بموارد الامارات مضعفة بان

بان هذا

بان هذا العلم حاصل بملاحظة الامارات ومواردها وقد تقدم سابقا ان المعيار في دخول طائفة من المحتملات
في اطراف العلم الاجمالي لتراعى فيها حكمه وعدم دخوله هو تبدل طائفة من محتملات المعلوم لها دخل في العلم الاجمالي
بهذه الطائفة المشكوكة دخولها فان حصل العلم الاجمالي كانت من اطراف العلم والا فلا وقد يدفع الاشكال الان
بدعوى قيام الاجماع بل الضرورة على ان المرجع في المشكوكات الى العمل بالاصول اللفظية ان كانت والا فالى الاصول العملية
وفيه ان هذا الاجماع مع ملاحظة الاصول في انفسها واما مع طرو العلم الاجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية
الكثرة فالاجماع على سقوط العمل بالاصول مطلقا لا على ثبوته ثم ان هذا العلم الاجمالي وان كان حاصلا لكل احد قبل
تمييز الادلة عن غيرها الا ان من تعينت له الادلة وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون عمل بمؤداها وصار
المعلوم بالاجمال عنده معلوما بالتفصيل كما اذا نصب امارة طريقا لتعيين المحرمات في القطيع الذي علم
بحرمة كثير من شياهها فانه يعمل بمقتضى الامارة ثم يرجع في مورد فقدها الى اصالة الحل لان المعلوم اجمالا صار معلوما
بالتفصيل والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في اول الامر واما من لم يقم عنده الدليل على امارة الا انه ثبت له
عدم وجوب الاحتياط والعمل بالامارات لا من حيث انها ادلة بل من حيث انها مخالفة للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجب
لاندفاع العسر فلا رافع لذلك العلم الاجمالي لهذا الشخص بالنسبة الى المشكوكات فعلم مما ذكرنا ان مقدمات دليل الانسداد
على تقرير الحكومة وان كانت تامة في الانتاج الا ان نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجية الظن وجعله كالعلم او كالظن
الخاص واما على تقرير الكشف فالمستنتج منها وان كان عين المقصود الا ان الاشكال والنظر بل المنع في استنتاج
تلك النتيجة فان كنت تقدر على اثبات حجية قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور وكان الحسن والا فلا
تعتمد على تقرير الكشف على ما ذكرنا من المسلك في اخره وعلى تقرير الحكومة ما بيناه هنا ايضا من الاقتصار في مقابل
الاحتياط على الظن الاطمئناني بالحكم او بطريقية امارة دلت على الحكم وان لم يفد اطمينانا او ظنا مطلقا بناء على ما
عرفت من مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق واما فيما لا يمكن الاحتياط فالمتبع
فيه بناء على ما تقدم في المقدمات من سقوط الاصول عن الاعتبار للعلم الاجمالي بمخالفة الواقع فيها هو مطلق
الظن ان وجد والا فالتخيير وحاصل الامر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما امكن الا مع الاطمينان بخلافه
وعليك بمراجعة ما قدمنا من الامارات على حجية الاخبار عساك تظفر فيها بامارات توجب الاطمينان بوجوب
العمل بخبر الثقة عرفا اذا افاد الظن وان لم يفد الاطمينان بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل
المشهور مفيد للاطمينان يدل على حجية المصحح بواحد عدل نظرا الى حجية قول الثقة المعدل في تعديله فيصير
بمنزلة المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعا بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه لان المفروض
حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجية قول الثقة العدل المستلزم لحجية المصحح بعدل واحد فيقضي به تقرير الحكومة
(بناء على تقرير دليل اعتبار خبر الثقة المعدل بالعدلين ع)
وكون مثله متبعا من بين الامارات فيقضي به تقرير الكشف **المقام الثالث** في انه اذا بني على
تعميم الظن فان كان التعميم على تقرير الكشف بان يكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل

بالظن

بالظن في الجملة ثم تعميمه باخذ المقدمات المتقدمة فلا اشكال ايضا من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم لعدم
جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به فيكون التعميم بالنسبة الى ما عداه كما لا يخفى على من راجع المقدمات المتقدمة
واما على تقرير الحكومة بان يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح ارادة الشارع ما عدا الظن و
قبح اكتفاء المكلف على ما دونه فيشكل توجيه خروج القياس وكيف يجامع مع حكم العقل بكون الظن كالعلم
مناطا للاطاعة والمعصية ويقبح عن الامر والمامور التعدي عنه ومع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان
من القياس ولا يجوز الشارع العمل به فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان لو
فرض ممكنا جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلا اذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى عن القياس بل
وازيد ولخفي علينا ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبح ذلك على الشارع اذ احتمال صدور الممكن بالذات عن
الحكيم لا يرتفع الا بقبحه وهذا من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشاؤه لزوم التناقض
ولا يندفع الا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع وهو التخصص وعدم التناقض في تخصيص العمومات
اللفظية انما هو لكون العموم صوريا فلا يلزم الا التناقض الصوري **ثم ان الاشكال هنا** في مقامين احدهما
في خروج مثل القياس وامثاله مما نقطع بعدم اعتباره الثاني في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر
حيث ان الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العمل بهما فهل يطرحان او
يرجح المانع او الممنوع منه او يرجع الى الترجيح وجوه بل اقوال **اما المقام الاول** فقد قيل في توجيهه امور
الاول ما مال اليه او قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في امثال زماننا وتوجيهه بتوضيح منا ان
الدليل على الحرمة ان كان هي الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فلا ريب ان بعض تلك الاخبار في مقابلة معاصري
الائمة من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا الى
اجتهاداتهم وآرائهم فقاسوا واستحسنوا وضلوا واضلوا واليهم اشار النبي في بيان من ياتي من بعده من
الاقوام فقال برهة يعملون بالقياس والامير بما معناه ان قوما تفلتت عنهم الاحاديث ان يحفظوها
واعوزتهم النصوص ان يعوها فتمسكوا بآرائهم الى آخر الرواية وبعض منها انما تدل على الحرمة من حيث انه ظن
لا يغني عن الحق شيئا وبعض منها تدل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحو السنة لاستلزامه
الوقوع غالبا في خلاف الواقع وبعض يدل على الحرمة ووجوب التوقف اذا لم يوجد ما عداه ولازمه اختصاص الاخبار
بصورة التمكن من ازالة التوقف لاجل العمل بالرجوع الى الائمة عليهم السلام او بصورة ما اذا كانت المسئلة
من غير العمليات او نحو ذلك ولا يخفى ان شيئا من الاخبار الواردة على احد هذه الوجوه المتقدمة لا يدل
على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما او خصوصا عن النبي او احد امنائه مع عدم التمكن
من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي ودوران الامر بين العمل بما يظن انه صدر منهم عليهم السلام كمقتضى الاصول والعمل بما يظن ان خلافه صدر منهم عليهم السلام
المخالفة للقياس في موارده او الامارات المعارضة له وما ذكرنا واضح على من راعى الانصاف وجانب الاعتساف

وان كان

وان كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي فنقول انه كذلك الا ان دعوى الاجماع والضرورة
على الحرمة في كل زمان ممنوعة الا ترى انه لو فرض والعياذ بالله انسداد باب الظن من الطرق السمعية لعامة المكلفين
او لمكلف واحد باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الاسلام فهل يقول احد بحرمة العمل بما يظن بواسطة
القياس انه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرعة وانه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم
ثم تدعى الضرورة على ما ادعيته من الحرمة حاشاك ودعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع
الامارات السمعية ممنوعة لان المفروض ان الامارات السمعية الموجودة بايدينا لم تثبت كونها مقدمة
في نظر الشارع على القياس لان تقدمها على القياس ان كان لخصوصية فيها فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص
عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها بل ظنها لا يجدي بل نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بان الشارع لم ينصب
تلك الامارة بالخصوص وان كان لخصوصية في القياس اوجبت كونه دونها في المرتبة فليس الكلام الا في ذلك
وكيف كان فدعوى الاجماع والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة واما كلية فلا وهذه الدعوى ليست بابعد
من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الآحاد لكن الانصاف ان اطلاق بعض الاخبار وجميع
معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم بالعلم بل العلم بانه ليس مما يركن اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية
فهو مما قام الدليل على عدم حجيته بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول
بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجيته ضروري البطلان في المذهب الثاني منع افادة القياس للظن خصوصا
بعد ملاحظة ان الشارع جمع في الحكم بين ما يرى مخالفا وفرق بين ما يتخيل مؤتلفة وكفاك في هذا عموم
ما ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لا شيء ابعد عن عقول الرجال من
دين الله وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس وخصوص رواية ابان بن تغلب الواردة في
دية اصابع الرجل والمراة الآتية وفيه ان منع حصول الظن من القياس في بعض الاحيان مكابرة مع الوجدان
واما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتاليفه بين المختلفات فلا تؤثر في منع الظن لان هذه الموارد
بالنسبة الى موارد الجمع بين المؤتلفات اقل قليل نعم الانصاف ان ما ذكر من الاخبار في منع العمل بالقياس موهن
قوي يوجب غالبا ارتفاع الظن الحاصل منه في بادي النظر واما منعه عن ذلك دائما فلا كيف وقد يحصل
من القياس القطع وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي وايضا فالاولوية الاعتبارية من اقسام القياس
ومن المعلوم افادتها للظن ولا ريب ان منشأ الظن فيها هو استنباط المناط ظنا واما آكدية في الفرع
فلا مدخل له في حصول الظن الثالث ان باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح للعلم بان الشارع ارجعنا
في هذه الموارد الى الاصول اللفظية او العملية فلا يقتضي دليل الانسداد اعتبار ظن القياس في موارده
وفيه ان هذا العلم انما حصل من جهة النهي عن القياس ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع
انما الكلام في توجيه صحة منع الشارع عن العمل به مع ان موارده وموارد سائر الامارات متساوية

فان

فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن ذلك في امارة اخرى فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء
بغيره من المكلف وقد تقدم انه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعيين العمل بالظن اذ
لامانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم الاجنبي والحاصل ان الانفتاح المدعى ان كان مع قطع النظر عن
منع الشارع فهو خلاف المفروض وان كان بملاحظة منع الشارع فالاشكال في صحة المنع ومجامعته مع استقلال
العقل بوجوب العمل بالظن فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحققه الرابع ان مقدمات دليل الانسداد اعني
انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف انما توجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع النظر عما
يفيد ظنا اقوى وبالجملة هي تدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول امر قابل
للاستثناء اذ يصح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدليل
الفلاني وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة
لزم الاخذ بما هو الاقوى وترك ما هو الاضعف فالمعتبر هو الظن بالواقع ويكون مفاد الاقوى ظنا والاضعف وهما
فيؤخذ بالظن ويترك غيره انتهى اقول كان غرضه بعد فرض جعل الاصول من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط
ان انسداد باب العلم في الوقايع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلا الرجوع الى طائفة من الامارات الظنية
وهذه القضية يمكن ان تكون مهملة ويكون القياس خارجا عن حكمها لا ان العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع
القياس لان هذا عين ما فرعنه من الاشكال فاذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا بد من اعمال الباقي في
مواردها فاذا وجد في مورد اصل وامارة والمفروض ان الاصل لا يفيد الظن في مقابل الامارة وجب الاخذ بها
واذا فرض خلو المورد عن الامارة اخذ بالاصل لانه يوجب الظن بمقتضاه وبهذا التقرير يجوز منع الشارع عن
القياس بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كل مسألة الى الظن الموجود فيها فان هذه
القضية لا تقبل الاهمال ولا التخصيص اذ ليس في كل مسألة الا ظن واحد وهذا معنى قوله في مقام اخر ان القياس
مستثنى من الادلة الظنية لا ان ظن القياس مستثنى من مطلق الظن والمراد بالاستثناء هنا اخراج ما
لولاه لكان قابلا للدخول لا داخلا بالفعل والا لم يصح بالنسبة الى المهملة هذا ما يخطر بالبال في كشف مراده
وفيه ان نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه فان مرجع ما ذكر من الحكم بوجوب الرجوع الى
الامارات الظنية في الجملة الى العمل بالظن في الجملة اذ ليس لذات الامارة مدخلية في الحجية في لحاظ العقل
والمناط هو وصف الظن سواء اعتبر مطلقا او على وجه الاهمال وقد تقدم ان النتيجة على تقرير الحكومة ليست
مهملة بل هي معينة للظن الاطمئناني مع الكفاية ومع عدمها فمطلق الظن وعلى كلا التقديرين لا وجه لاخراج
القياس واما على تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكل معها خروج القياس اذ الاشكال مبني على عدم الاهمال
وعموم النتيجة كما عرفت الخامس ان دليل الانسداد انما يثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل فيخرج
القياس على وجه التخصص دون التخصيص توضيح ذلك ان العقل انما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء

بالاحتمال

بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال لان البراءة الظنية تقوم مقام العلمية اما اذا حصل بواسطة منع الشارع
القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس فلا يبقى له اثر ظني حتى يحكم العقل بوجوبها واستوضح ذلك من حكم العقل
بحرمة العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسألة كما تقدم نظيره في تقرير اصالة حرمة
العمل بالظن فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظن ووجوب العمل به فان هذا لا يكون مخصصا لحكم
العقل بحرمة العمل بالظن لان حرمة العمل بالظن مع التمكن انما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع
التمكن من العلمي فاذا فرض الدليل على اعتبار ظن ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علميا فلا يشمله حكم
العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فما نحن فيه على العكس من ذلك وفيه انك قد عرفت عند التكلم
في مذهب ابن قبة ان التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين احدهما على وجه الطريقية بحيث لا يلاحظ الشارع
في امره عدا كون الظن انكشافا ظنيا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة و
الثاني على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة على تقدير مخالفة الظن للواقع
وقد عرفت ان الامر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الاول قبيح جدا لانه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء
في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظني يحتمل الافضاء الى خلاف الواقع نعم انما يصح التعبد على الوجه الثاني فكذلك
ان الامر فيما نحن فيه كذلك فانه بعد ما حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني
فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون ان كان على وجه الطريقية بان نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق
من حيث انه ظن يحتمل فيه الخطاء فهو قبيح لانه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض كما كان يلزم ذلك في الامر
بسلوكه على وجه الطريقية عند التمكن من العلم لان حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقية حال العلم
مع الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية في الاول كما لا يجوز الامر به في الثاني فالنهي عنه وان كان مخرجا
للعمل به عن ظن البراءة الى القطع بعدمها الا ان الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت من انه قبيح وان كان
على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند
طرحه فهذا وان كان جائزا حسنا نظير الامر به على هذا الوجه مع الانفتاح فهذا يرجع الى ما سنذكره السادس في الوجه
وهو الذي اخترناه سابقا وحاصله ان النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة
على تقدير العمل به فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر
بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل به مع الانفتاح فان قلت اذا بني على ذلك فكل ظن من الظنون
يحتمل ان يكون في العمل به مفسدة كذلك قلت نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك
طريق يظن معه بالبراءة عند الانسداد كما ان احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظن لا يقدح
في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح وقد تقدم في اخر مقدمات الانسداد ان العقل مستقل بوجوب
العمل بالظن مع انسداد باب العلم ولا اعتناء باحتمال كون شيء اخر هو المتعبد به غير الظن اذ لا يحصل من العمل

بذلك

بذلك المحتمل شيء الشك في البراءة او توهمها ولا يجوز العدول عن البرائة الظنية اليهما وهذا الوجه وان كان
حسنا وقد اخترناه سابقا الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة فيه الا الوقوع في خلاف
الواقع وان كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهرا في ثبوت المفسدة الذاتية الا ان دلالة الاكثر اظهر
فهي الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع فالنهي راجع الى سلوكه من باب الطريقية وقد عرفت الاشكال في النهي
على هذا الوجه الا ان يقال ان النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقية لا بد من حملها في مقابل
العقل المستقل على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع الى الائمة ع والادلة القطعية منها كالاجماع المنعقد
على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا على وجه لغير المفسدة الذاتية كما انه اذا قام دليل على حجية الظن مع
التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع لان حمله على العمل من حيث الطريقية محال لقبح
الحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره الوجه السابع هو ان خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة
مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله ع ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله كان ما يفسده اكثر مما يصلحه وقوله
ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله وغير ذلك وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق
الظنية عند فقد العلم فهو انما يحكم بها لادراك اكثر الواقعيات المجهولة بها فاذا كشف الشارع عن حال
القياس وتحكم حكما اجماليا بعدم جواز الركون اليه نعم اذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه
في مقام البراءة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدا بحيث يظهر منه لي ما اريد الواقعيات التي تضمنها
فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والاخذ بغيره صح فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على
وجه الطريقية كونه في علم الشارع مؤديا في الغالب الى مخالفة الواقع والحاصل ان قبح النهي عن العمل بالقياس على
وجه الطريقية اما ان يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينا في الغرض واما ان يكون لاجل قبح
ذلك في نظر الظان حيث ان مقتضى القياس اقرب في نظره الى الواقع فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان
اما الوجه الاول فهو مفقود في المقام لان المفروض غلبة مخالفته للواقع واما الوجه الثاني فهو غير قبيح بعد
امكان حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في هذه المسئلة ولو لاجل اطراد
الحكم الا ترى انه يصح ان يقول الشارع للوسوسي القاطع بنجاسة ثوبه ما اريد منك الصلوة بطهارة الثوب
وان كان ثوبه في الواقع نجسا حسما لمادة وسواسه ونظيره ان الوالد اذا اقام ولده الصغير في دكانه وكان
وعلم منه انه يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة صح له منعه عن العمل بظنه ويكون منعه في الواقع لاجل عدم الخسارة
في البيع ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية اقداما منه ورضى بالخسارة وترك العمل
بما يظنه نفعا لئلا يقع في الخسارة في مقامات اخر فان حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلا في بعض الموارد
لا ينافي علمه بان العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالبا في مخالفة
الواقع ولذا علمنا ذلك من الاخبار المتواترة معنى مع حصول الظن الشخصي في الموارد منه الا انه كل مورد حصل

الوجه

وتبين عند العقل حال القياس ح

الظن

الظن بقول بعيد ظننا انه ليس من موارد التخلف فيحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده
عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس لئلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في اكثر الموارد
هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الاشكال وعليك بالتامل في هذا المجال والله العالم بحقيقة
الحال **المقام الثاني** فيما اذا قام ظن من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل
على اعتباره فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لان مرجعها الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل
على حجية الشهرة وبقائها تحت الاصل وفي وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط
وجوه بل اقوال ذهب بعض مشايخنا الى الاول بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم الى ان دليل
الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الاصولية التي منها مسئلة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين
الثاني بناء على ما عرفت منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم
على اعتباره ظن وقد عرفت ضعف كلا البنائين وان نتيجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف
الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع نعم بعض من
وافقنا واقعا ادنى لا في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اختار في المقام وجوب
طرح الظن الممنوع نظرا الى ان مفاد دليل الانسداد كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال خروج القياس
هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن
المانع فانه معتبر حيث لم يقم دليل على المنع منه لان الظن الممنوع لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية
الامر ان الاخذ به مناف للاخذ به لانه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على وجوب طرح الظن
الممنوع فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يقال ان دخول احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا
لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية ونظير ما نحن فيه ما تقرر في الاستصحاب من ان مثل
استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب وان كان كل من طهارة الماء
ونجاسة الثوب مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنة في السابق مشكوكة في اللاحق وحكم الشارع
ببقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساويا بالنسبة اليهما الا انه لما كان دخول يقين الطهارة في
عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلا على زوال النجاسة الثوب المتيقنة سابقا فيخرج عن المشكوك
لا حقا بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء فانه لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء المغسول
قبل الغسل وان كان منافيا لبقائه على الطهارة وفيه اولا انه لا يتم فيما اذا كان الظن المانع والممنوع من جنس
امارة واحدة كان تقوم الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة فان العمل ببعض افراد الامارة وهي الشهرة في
المسئلة الاصولية دون البعض الاخر وهي الشهرة في المسئلة الفرعية كما ترى وثانيا ان الظن المانع انما يكون
على فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال بالممنوع ح مقطوع العدم كما تقرر في توضيح

الوجه

الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال خروج القياس هذا المعنى موجود في الظن الممنوع مثلا اذا فرض صيرورة الاولوية
مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على افادة الظن بالمنع
ودعوى ان بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الاولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية
الاولوية والا لارتفع الظن بعدم حجيتها فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضة
بانا لا نجد من انفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع فلو كان الظن المانع داخلا لحصل
القطع بذلك وحل ذلك ان الظن بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد
ولا نم بقاء الظن بعد ملاحظته ثم ان الدليل العقلي او الامارات العقلية يفيد القطع بثبوت الحكم با
لنسبة الى جميع افراد موضوعه فاذا شك في دخول فردين فاما ان يكشف عن فساد ذلك الدليل واما ان يجب طرحهما
لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما واما ان يحصل القطع او الظن بدخول احدهما فيقطع او
يظن بخروج الاخر فلا معنى للترديد بينهما وحكومة احدهما على الاخر فما مثلنا به المقام من استصحاب طهارة
الماء واستصحاب نجاسة الثوب مما لا وجه له لان مرجع تقديم الاستصحاب الاول الى تقديم التخصص على التخصيص و
يكون احدهما دليلا رافعا لليقين السابق بخلاف الاخر فالعمل بالاول تخصص وبالثاني تخصيص ومرجعه كما تقرر
في مسئلة تعارض الاستصحابين الى وجوب العمل بالعام تعبدا الى ان يحصل الدليل على التخصيص الا ان يق
ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شيء وجوب الاخذ بمؤداه لكن القطع بحجية
الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع و
انما هو عين خروجه فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح
فافهم والاولى ان يقرر ان الظن بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يجوز كما عرفت سابقا في الوجه السادس ان يكون من
باب الطريقية بل لا بد ان يكون من جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك الواقع فاذا
ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بادراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبة فيدور الامر بين المصلحة المظنونة
والمفسدة المظنونة فلا بد من الرجوع الى الاقوى فاذا ظن بالشهرة نهي الشارع عن العمل بالاولوية فيلاحظ مرتبة
هذا الظن فكل اولوية في المسئلة كان اقوى مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة اخذ به وكل اولوية كان
اضعف منه وجب طرحه واذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقط لعدم استقلال العقل بشيء منهما **الامر الثالث**
انه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل اولا من الامارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة او
نقل الاجماع على حكم وبين الحاصل به من امارة متعلقة بالفاظ الدليل كما اذا حصل الظن من قوله تعالى فتيمموا
صعيدا الظن بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق وجه
الارض ثم الظن المتعلق بالالفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجية الظواهر احدهما ما يتعلق بتشخيص الظواهر
مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعية وبان الامر ظاهر في الوجوب لاجل الوضع وان الامر عقيب الحظر ظاهر

في الاباحة الخاصة او في مجرد رفع الحظر وهكذا والثاني ما يتعلق بتشخيص ارادة الظواهر وعدمها كان يحصل
الظن بارادة المعنى المجازي او احد معاني المشترك لاجل تفسير الراوي مثلا او من جهة كون مذهبه مخالفا لظاهر الرواية
وحاصل القسمين الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر او المرادات في الظواهر وحجيتها عند كل من قال بحجية
مطلق الظن لاجل الانسداد ولا يحتاج اثبات ذلك الى اعمال دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة
بالالفاظ بان يقال ان العلم فيها قليل فلو بني الامر على اجراء الاصل لزم كذا وكذا بل لو انفتح باب العلم في جميع
الالفاظ الا في مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعي من تلك الامارة المتعلقة بمعاني الالفاظ
عند انسداد باب العلم في الاحكام وهل يعمل بذلك الظن في الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير
مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والاقارير والنذور فيه اشكال والاقوى العدم لان مرجع العمل
بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية الغير المحتاجة الى بيان الشارع
حتى يدخل فيما انسد فيه باب العلم وسيجيء عدم اعتبار الظن فيها نعم من جعل الظنون المتعلقة بالالفاظ
من الظنون الخاصة مطلقا لزمه الاعتبار في الاحكام والموضوعات وقد مر تضعيف هذا القول عند الكلام في الظنون
الخاصة وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الامارة او عن امارة متعلقة بالالفاظ وبين
الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الامارة المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلا او مؤمنا حال الرواية
وكون زرارة هو ابن اعين لا ابن لطيفة وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه فان جميع ذلك
وان كان ظنا بالموضوع الخارجي الا انه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من
هذه الجهة وان لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل او بتشخيصه عند اطلاق اسمه المشترك و
من هنا تبين ان الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الاحكام ولا يحتاج الى تعيين
ان اعتبار اقوال اهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة او في الرواية ولا يقتصر على اقوال اهل الخبرة بل يقتصر على
تصحيح الغير للسند وان كان من آحاد العلماء اذا افاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعي
الكلي **وملخص** هذا الامر الثالث ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة سواء كان
الحكم الفرعي واقعيا او كان ظاهريا كالظن بحجية الاستصحاب تعبدا وبحجية الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي با
لحكم وسواء تعلق الظن اولا بالمطالب العلمية او العملية او غيرها او بالامور الخارجية من غير استثناء في سبب
هذا الظن ووجهه واضح فان مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل حتى
انه لو قلنا بخصوصية في بعض الامارات بناء على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلق تلك
الامارة بنفس الحكم او بما يتولد منه الظن بالحكم ولا اشكال في ذلك اصلا الا ان يغفل غافل عن مقتضى دليل
الانسداد فيدعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر وربما تخيل بعض ان العمل بالظنون المطلقة
في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الاحكام بل المقتصر على الظنون الخاصة في الاحكام ايضا عامل بالظن

المطلق في الرجال وفيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال فانه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل
بكل امارة نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقا او بالظن الاطمينانى من الظنون الخاصة لقيام الاخبار او الاجماع
عليه لزم القائل به العمل بمطلق الظن او الاطمينانى منه في الرجال كالعامل بالظن المطلق في الاحكام ثم انه قد
ظهر مما ذكرنا ان الظن في المسائل الاصولية العملية حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعى الواقعى او الظاهرى
وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم وما استند اليه او يصح الاستناد اليه للمنع امران
احدهما اصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد لان دليل الانسداد اما ان يجرى في خصوص المسائل
الاصولية كما يجرى في خصوص الفروع واما ان يقرر دليل الانسداد بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية فيثبت حجية
الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الاصولية واما ان يجرى في خصوص المسائل الفرعية فيثبت به اعتبار الظن
في خصوص الفروع لكن الظن بالمسئلة الاصولية يستلزم الظن بالمسئلة الفرعية التى تبتنى عليها وهذه الوجوه
بين ما لا يصح وبين ما لا يجدى اما الاول فهو غير صحيح لان المسائل الاصولية التى ينسد فيها باب العلم ليست في انفسها
من الكثرة بحيث يستلزم من اجراء الاصول فيها محذور كما كان يلزم من اجراء الاصول في المسائل الفرعية التى انسد فيها
باب العلم لان ما كان من المسائل الاصولية يبحث فيها عن كون شئ حجة كمسئلة حجية الشهرة ونقل الاجماع و
اخبار الاحاد او عن كونه مرجحا فقد انفتح فيها باب العلم وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره باثبات حجية
الظن في المسائل الفرعية اذ باثبات ذلك المطلب حصل الدلالة العقلية على ان ما كان من الامارات داخلة
في نتيجة دليل الانسداد فهو حجة وقس على ذلك معرفة المرجح فانا قد علمنا بدليل الانسداد ان كلا من المتعارضين اذا
اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه في العمل وما كان منها يبحث فيها
عن الموضوعات الاستنباطية وهى الفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الاحكام عنهما كمسائل الامر والنهى
ولواحقهما من المطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمبين الى غير ذلك فقد علم حجية الظن فيها من حيث
استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعى الكلى الواقعى لما عرفت من ان مقتضى دليل الانسداد في الفروع
حجية الظن الحاصل بها من الامارة ابتداء والظن المتولد من امارة موجودة في مسئلة لفظية ويلحق بها بعض
المسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الامر والنهى والامر مع العلم بانتفاء شرطه
ونحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعى فانه يكفى في حجية الظن فيها اجراء دليل الانسداد في
خصوص الفروع ولا يحتاج الى اجرائه في الاصول وبالجملة فبعض المسائل الاصولية صارت معلومة بدليل الانسداد
وبعضها صارت حجية الظن فيها معلومة في الفروع فالباقى منها الذى يحتاج في اثبات حجية الظن فيها الى اجراء
دليل الانسداد في خصوص الاصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالاصول وطرح الظن الموجود فيها محذور
وان كانت في انفسها كثيرة مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الامارات كخبر الواحد ونقل الاجماع لا بشرط
الظن الشخصى وكالمسائل الباحثة عن شروط اخبار الاحاد على مذهب من يراها ظنونا خاصة والباحثة

بدليل الانسداد

عن بعض

عن بعض المرجحات التعبدية ونحو ذلك فان هذه المسائل لا تصير معلومة باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع
لكن هذه المسائل بل واضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظن باحد طرفى المسئلة الى الاصول
وطرح ذلك الظن لزم محذور كما كان يلزم في الفروع واما الثانى وهو اجراء دليل الانسداد في مطلق الاحكام
الشرعية فرعية كانت او اصلية فهو غير مجد لان النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن
الا بالاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح بان يقال ان العمل بالظن في الطهارات دون الديات مثلا ترجيح بلا مرجح
ومخالف للاجماع وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الاصولية اما فقد
الاجماع فواضح لان المشهور كما قيل على عدم اعتبار الظن في الاصول واما وجود المرجح فلان الاهتمام بالمطالب
الاصولية اكثر لابتناء الفروع عليها وكلما كانت المسئلة مهمة كان الاهتمام فيها اكثر والتحفظ عن الخطاء فيها
اكد ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك بقولهم ان اثبات مثل هذا الاصل بهذا مشكل او ان اثبات اصل بخبر
ونحو ذلك واما الثالث وهو تخصيص مقدمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية الا ان الظن بالمسئلة
الفرعية قد يتولد من الظن بالمسئلة الاصولية فالمسئلة الاصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها
من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعى ففيه ان الظن بالمسئلة الاصولية ان كان منشأ للظن بالحكم الفرعى
الواقعى كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الامر
والنهى فقد اعترفنا بحجية الظن فيها واما ما لا يتعلق بذلك وتكون باحثة عن احوال الدليل من حيث اعتباره
في نفسه او عند المعارضة وهى التى منعنا عن حجية الظن فيها فليس يتولد عن الظن فيها الظن بالحكم الفرعى
الواقعى وانما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعى الظاهرى وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية
العمل بالظن فيه فان انسداد باب العلم في حكم العصير العنبى انما يقتضى العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد لا في حكم
العصير من حيث اخبر عادل بحرمته بل امثال هذه الاحكام الثابتة للموضوعات لا من حيث هى بل من حيث قيام
الامارة الغير المفيدة للظن الفعلى عليها ان ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها
الى الاصول عمل فيها بالظن والا فانسداد باب العلم في الاحكام الواقعية وعدم امكان العمل فيها بالاصول
لا يقتضى العمل بالظن في هذه الاحكام لانها لا تغنى عن الواقع المنسد فيه العلم هذا غاية توضيح ما قرره
استادنا الشريف قدس سره اللطيف في منع نهوض دليل الانسداد لاثبات حجية الظن في المسائل الاصولية
الثانى من دليلى المنع هو ان الشهرة المحققة والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه
وهى مسئلة اصولية فلو كان الظن فيها حجة وجب الاخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسئلة والجواب
اما عن الوجه الاول فبان دليل الانسداد وارد على اصالة حرمة العمل بالظن والمحتاج في الاستدلال به للمنع
هو الوجه الثالث وهو اجراؤه في الاحكام الفرعية الشرعية والظن في المسائل الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية
وما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعى الظاهرى صحيح الا ان ما ذكر من ان انسداد باب العلم في الاحكام

الواقعية

الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها الى الاصول لا يقتضي الا اعتبار الظن بالحكم الفرعي لو
ممنوع بل المقدمات المذكورة كما عرفت غير مرة انما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الاحكام الواقعية وفراغ
الذمة منها فاذا فرضنا مثلا انا ظننا بحكم العصير لا واقعا بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم
الواقعي فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير بل لو فرضنا انه لم يحصل ظن بحكم واقعي اصلا وانما
حصل الظن بحجية امور لا تفيد الظن فان العمل بها يظن معه سقوط الاحكام الواقعية عنا لما تقدم من انه
لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع علما او ظنا وبين الاتيان ببدله كان فالظن بالاتيان بالبدل
كالظن بالاتيان بالواقع وهذا واضح واما الجواب عن الثاني فبمنع الشهرة والاجماع نظرا الى ان المسئلة من
المستحدثات فدعوى الاجماع فيها مسامحة لدعوى الشهرة وثانيا لو سلمنا الشهرة لكنه لاجل بناء المش
على الظنون الخاصة كاخبار الاحاد والاجماع المنقول وحيث ان المتبع فيها الادلة الخاصة وكانت ادلتها
كالاجماع والسيرة على حجية اخبار الاحاد مختصة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الاصولية تحت اصالة حرمة
العمل بالظن ولم يعلم بل ولم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع والاصول بناء على مقدمات الانسداد وتقتضي
العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية وثالثا لو سلمنا قيام الشهرة والاجماع المنقول على
عدم الحجية على تقدير الانسداد لكن المسئلة اعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقا او في خصوص
الفروع عقلية والشهرة ونقل الاجماع انما تفيد ان الظن في المسائل التوقيفية دون العقلية ورابعا
ان حصول الظن بعدم الحجية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية لا يجتمعان فتسليم دليل الانسداد يمنع
من حصوله وخامسا سلمنا حصول الظن لكن غاية الامر دخول المسئلة فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجية ظن
وقد عرفت ان المرجع فيه الى متابعة الظن الاقوى فراجع **الامر الرابع** ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد
هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الاحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى ان المظنون اذا خالف حكم الله
الواقعي لم يعاقب بل يثاب عليه فالظن بالامتثال انما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممتثل واما في مقام
تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن مثلا اذا شككنا في وجوب الجمعة او
الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعا
لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن فاذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت
بانا قد اتينا بالجمعة في هذا اليوم لكن احتمل نسياننا فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة بمعنى انه اذا
لم نات بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالاتيان مقام العلم به بل يجب بحكم الاصل وجوب الاتيان بها
وكذلك لو ظننا بدخول الوقت واتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة
الظن للواقع باتيان الجمعة قبل الزوال وبالجملة اذا ظن المكلف بالامتثال وبرائة ذمته وسقوط الواقع
فهذا الظن ان كان مستندا الى الظن في تعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذورا ماجورا على تقدير

المخالفة

المخالفة للواقع وان كان مستندا الى الظن بكون الواقع في الخارج منطبقا على الحكم الشرعي فليس معذورا بل
يعاقب على ترك الواقع او ترك الرجوع الى القواعد الظاهرية التي هي المعول لغير العالم ومما ذكرنا تبين ان الظن
بالامور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تتعلق بها الاحكام الشرعية لا دليل على
اعتباره وان دليل الانسداد انما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد الادلة المنصوبة من الشارع او اجمال
ما وجد منها ولا يعذر الجاهل بالامتثال من غير هذه الجهة فان المعذور فيه هو الظن بان قبلة العراق هو ما
بين المشرق والمغرب اما الظن بوقوع الصلوة اليه فلا يعذر فيه فظهر اندفاع توهم انه اذا بني على الامتثال
الظني للاحكام الواقعية فلا يجدي احراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم لان الامتثال يرجع بالاخرة الى
الامتثال الظني حيث ان الظان بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثاله للتكاليف الواقعية ظني علم بما
بين المشرق والمغرب او ظن والحاصل ان حجية الظن في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا يستلزم
حجيته في الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الذي عين والا لكان الاذن في العمل
بالظن في بعض شروط الصلوة او اجزائها يوجب جوازه في سائرها وهو بديهي البطلان نعم ان قياس الظن
بالامور الخارجية على المسائل الاصولية واللغوية واستلزام الظن بالامتثال الحاصل مع الفارق لان جميع هذه
يرجع الى شيء واحد هو الظن بتعيين الحكم ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الامور الخارجية لانها
غير منوطة بادلة وامارات مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد فيها في هذا الزمان فيجري دليل الانسداد في انفسها
لان مرجعها ليس الى الشرع ولا الى مرجع اخر منضبط نعم قد يوجد في الامور الخارجية ما لا يبعد اجراء نظير دليل
الانسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي انيط به احكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما فيقال ان باب العلم
بالضرر منسد غالبا اذ لا يعلم غالبا الا بعد تحققه واجراء اصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور وهو الوقوع
في الضرر غالبا فتعين اناطة الحكم فيه بالظن هذا اذا انيط الحكم بنفس الضرر واما اذا انيط بموضوع الخوف
فلا حاجة الى ذلك بل يشمل الشك ايضا ويمكن ان يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من
الموضوعات التي يلزم من اجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا فافهم **الامر الخامس**
في اعتبار الظن في اصول الدين والاقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسئلة من حيث وجوب مطلق
المعرفة او الحاصلة من خصوص النظر وكفاية الظن مطلقا او في الجملة ستة الاول اعتبار العلم فيها من النظر و
الاستدلال وهو المعروف عن الاكثر وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجماع العلماء
كافة وربما يحكى دعوى الاجماع من العضدي لكن الموجود منه في مسئلة عدم جواز التقليد في العقليات من اصول
الدين دعوى اجماع الامة على وجوب معرفة الله الثاني اعتبار العلم ولو من التقليد وهو المصرح به في كلام
بعض والمحكي عن اخرين الثالث كفاية الظن مطلقا وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل
المنسوبة اليه وحكي نسبته اليه في فصوله ولم اجده فيه وعن المحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وظاهر شيخنا

البهائي

البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم قدس سرهم الرابع كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال
دون التقليد حكي عن شيخنا البهائي في بعض تعليقاته على شرح المختصر انه نسبه الى بعض الخامس كفاية الظن المستفاد
من اخبار الآحاد وهو الظاهر مما حكاه العلامة ره في النهاية عن الاخباريين من انهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا
على اخبار الآحاد وحكاه الشيخ في عدته في مسئلة حجية اخبار الآحاد عن بعض غفلة اصحاب الحديث والظاهر ان
مراده حملة الاحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعاضدة لتلك الظواهر
السادس كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجبا مستقلا لكنه معفو عنه كما يظهر من عدة الشيخ
قده في مسئلة حجية اخبار الآحاد في اواخر العدة ثم ان محل الكلام في كلمات هؤلاء الاعلام غير منقح فالاولى
ذكر الجهات التي يمكن ان نتكلم فيها وتعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها فنقول مستعينا بالله
ان مسائل اصول الدين وهي التي لا يطلب فيها اولا وبالذات الا الاعتقاد باطنا والتدين ظاهرا وان ترتب على
وجوب ذلك بعض الآثار العملية على قسمين احدهما ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم
كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب الثاني ما يجب الاعتقاد به والتدين به اذا اتفق
حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف اما الثاني فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية كان الاقوى القول
بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه للاخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة
بالتوقف وانه اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه ولا فرق في ذلك
بين ان يكون الامارة الواردة في تلك المسئلة خبرا صحيحا او غيره قال الشهيد الثاني في المقاصد العلية
بعد ذكر ان المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم واما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق
به مطلقا وان كان طريقه صحيحا لان الخبر الواحد ظني وقد اختلف في جواز العمل به في الاحكام الشرعية الظنية فكيف بالاحكام
الاعتقادية العلمية انتهى وظاهر الشيخ في العدة ان عدم جواز التعويل في اصول الدين على اخبار الآحاد اتفاقي
الا عن بعض غفلة اصحاب الحديث وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار اخبار الآحاد في اصول الفقه لكن يمكن
ان يقال انه اذا حصل الظن من الخبر فان ارادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علما او ظنا فعدم
حصول الاول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه وان ارادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات
وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد كما يظهر من بعض الاخبار الدالة على ان فرض اللسان القول والتعبير عما عقد
عليه القلب واقر به مستشهدا على ذلك بقوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الخ فلا مانع من وجوبه في مورد
خبر الواحد بناء على ان هذا نوع عمل بالخبر فان ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك نعم
لو كان العمل بالخبر لا لاجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وانسداد
باب العلم لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض او يقال ان عمدة ادلة حجية
الاخبار الآحاد وهي الاجماع العملي لا تساعد على ذلك ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في اصول

الدين

الدين فانه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما دل عليه من المسائل الاصولية التي لم يثبت التكليف
بمعرفتها لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك واما ما يرى من التمسك بها احيانا لبعض العقائد فلاعتضاد
مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن وافادة كل منها الظن فيحصل من المجموع القطع بالمسئلة وليس استنادهم
في تلك المسئلة الى مجرد اصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بارادة الظاهر فضلا عن العلم ثم ان الفرق بين
القسمين المذكورين وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الاشكال وقد ذكر العلامة في الباب الحادي
عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد امورا لا دليل على وجوبها
كذلك مدعيا ان الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الايمان مستحق للعذاب الدائم وهو في غاية الاشكال
نعم يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون
وقوله ص ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس بناء على ان الافضلية من الواجب خصوصا
مثل الصلوة تستلزم الوجوب وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الامام
بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق ع وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة
النبي ص والامام ع ومعرفة ما جاء به النبي ص على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس فان
حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين والا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له ومن هنا قد
يقال ان الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة اوليائه ص اهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية بل هو
المتعين لان العمل يصح عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه الا كفائيا بخلاف المعرفة هذا ولكن الانصاف
من جانب الاعتساف يقتضي الاذعان بعدم التمكن من ذلك الا للاوحدي من الناس لان المعرفة المذكورة لا يحصل الا
بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الاخبار وقوة نظرية اخرى لئلا يأخذ بالاخبار المخالفة للبراهين العقلية
ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعا فيحرم عليه التقليد ودعوى جوازه له للضرورة ليس باولى من دعوى
جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالبا بالاعمال المبتنية على التقليد هذا اذا لم يتعين عليه الافتاء
والمرافعة لاجل قلة المجتهدين واما في مثل زماننا فالامر واضح فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداده او همته عن
تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقادية الاصولية والعملية عن الادلة العقلية والنقلية فيتركها
مبغضا لها لان الناس اعداء ما جهلوا ويشتغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره واوصاف حججه ص بنظر في الاخبار
لا يعرف من الفاظها الفاعل من المفعول فضلا عن معرفة الخاص من العام وبنظر في المطالب العقلية لا يعرف
به البديهيات منها ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية واستهزائهم بقصور الفهم
وسوء النية فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلا واما اعتبار ذلك
في الاسلام او الايمان فلا دليل عليه بل يدل على خلافه الاخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الاسلام والايمان ففي
رواية محمد بن سالم عن ابي جعفر المروية في الكافي ان الله عز وجل بعث محمدا ص وهو بمكة عشر سنين فلم يمت بمكة

في

في تلك العشر سنين احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله الا ادخله الله الجنة باقراره وهو ايمان
التصديق فان الظاهر ان حقيقة الايمان التي يخرج الانسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغير بعد انتشار
الشريعة نعم ظهر في الشريعة امور صارت ضرورية الثبوت من النبي ص فيعتبر في الاسلام عدم انكارها لكن هذا
لا يوجب التغيير فان المقصود انه لم يعتبر في الايمان ازيد من التوحيد والتصديق بالنبي ص وبكونه رسولا صادقا
فيما يبلغ وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك والا لم يكن من امن بمكة من اهل الجنة او كان حقيقة الايمان بعد
انتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام وفي رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين ع ان ادنى ما يكون به العبد
مؤمنا ان يعرفه الله تبارك وتعالى اياه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه ص فيقر له بالطاعة ويعرفه امامه
وحجته في ارضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة فقلت يا امير المؤمنين وان جهل جميع الاشياء
الا ما وصفت قال نعم وهي صريحة في المدعى وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال جعلت فداك اخبرني
عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو فقال اعده علي فاعاده عليه
فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت من استطاع
اليه سبيلا وصوم شهر رمضان ثم سكت قليلا ثم قال والولاية والولاية مرتين ثم قال هذا الذي فرض الله
عز وجل على العباد لا يسئل الرب العباد يوم القيمة فيقول الا زدتني على ما افترضت عليك ولكن من زاد زاده
الله ان رسول الله ص سن سنة حسنة ينبغي للناس الاخذ بها ونحوها رواية عيسى بن السري قلت لابي عبد الله ع
حدثني عما بنيت عليه دعائم الاسلام التي اذا اخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده فقال شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر
الله بها ولاية آل محمد ص فان رسول الله ص قال من مات لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وقال الله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فكان علي ع ثم صار من بعده الحسن ثم من بعده الحسين ثم من بعده
علي بن الحسين ثم من بعده محمد بن علي ثم هكذا يكون الامر ان الارض لا تصلح الا بامام الحديث وفي رواية
ابي اليسع قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني عن دعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها التي
من قصر عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها
صلح دينه وقبل عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله و
الايمان بان محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر الله
عز وجل بها ولاية آل محمد ص وفي رواية اسمعيل قال سئلت ابا جعفر ع عن الدين الذي لا يسع العباد
جهله فقال الدين واسع وان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداك اما احدثك
بديني الذي انا عليه فقال بلى قلت اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء به
من عند الله واتولاكم وابرء من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم فقال ما جهلت شيئا

فقال هو

فقال هو والله الذي نحن عليه قلت فهل يسلم احد لا يعرف هذا الامر قال لا الا المستضعفين قلت من هم
قال نساؤكم واولادكم قال ارأيت ام ايمن فاني اشهد انها من اهل الجنة وما كانت تعرف ما انتم عليه فان في قوله
ما جهلت شيئا دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في اصل الدين والمستفاد من الاخبار المصرحة بعدم اعتبار
معرفة ازيد مما ذكر فيها في الدين وهو الظاهر من جماعة من علمائنا الاخيار كالشهيدين في الالفية وشرحها والمحقق
الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم هو انه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجودا واجب الوجود لذاته و
التصديق بصفاته الثبوتية الراجعة الى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة والحدوث وانه
لا يصدر منه القبيح فعلا او تركا والمراد بمعرفة هذه الامور ركوزها في اعتقاد المكلف بحيث اذا سألته عن
شيء مما ذكر اجاب بما هو الحق فيه وان لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص ويكفي في معرفة
النبي ص معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته
اعني كونه معصوما بالملكة من اول عمره الى آخره قال في المقاصد العلية ويمكن اعتبار ذلك لان الغرض المقصود
من الرسالة لا يتم الا به فينتفي الفائدة التي باعتبارها وجب ارسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة
بان من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك والاول غير بعيد عن الصواب انتهى اقول والظاهر ان مراده
ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة قده حيث ذكر تلك العبارة بل ظاهره دعوى اجماع العلماء
عليه نعم يمكن ان يقال ان معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم
الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة افضل من الصلوات الواجبة وان الجهل بمراتب سفراء
الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم وتفريط في حبهم ونقص يحكم العقل بدفعه بل من اعظم النقايص
وقد اوما النبي ص الى ذلك حيث قال مشيرا الى بعض العلوم الخارجة من العلوم الشرعية ان ذلك علم لا يضر جهله
ثم قال انما العلوم ثلثة آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سواهن فهو فضول وقد اشار الى ذلك ثقة
المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس الى اهل الصحة والسلامة واهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف
عن الفرقة الاخيرة ويكفي في معرفة الائمة ع معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بانهم ائمة يهدون بالحق ويجب الانقياد
اليهم والاخذ منهم وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان وقد ورد في بعض الاخبار تفسير معرفة حق الامام
بمعرفة كونه اماما مفترض الطاعة ويكفي في التصديق بما جاء به النبي ص التصديق بما علم مجيئه به متواترا من
احوال المبدء والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان
والجنة والنار اجمالا مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من تلك الامور في الايمان المقابل للكفر الموجب
للخلود في النار للاخبار المتقدمة والسيرة المستمرة فانا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من اول البعثة الى
يومنا هذا ويمكن ان يقال ان المعتبر هو عدم انكار هذه الامور وغيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على ما
يظهر من بعض الاخبار من ان الشاك اذا لم يكن جاحدا فليس بكافر ففي رواية زرارة عن ابي عبد الله ع لو ان العباد اذا
جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ونحوها غيرها ويؤيدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ قده باسناده عن الصادق ع

جماعة

جماعة دونا لهم الحجة وهم الذين يقسمون بمن علي ع ولا يعرفون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة وبالجملة فالقول
بانه يكفي في الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقايص وبنبوة محمد وبامامة الائمة والبراءة
من اعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر الى الاخبار
والسيرة المستمرة واما التدين بسائر الضروريات ففي اشتراطه او كفاية عدم انكارها مع العلم بكونها من الدين
او كلا بشرطه من ذلك وجوه اقواها الاخير ثم الاوسط وما استقربناه فيما يعتبر في الايمان وجدته بعد ذلك في كلام
محكي عن المحقق الورع الاردبيلي في شرح الارشاد ثم ان الكلام الى هنا في تمييز القسم الثاني وهو ما لا يجب الا
بعد حصول العلم به عن القسم الاول وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدمته اعني الاسباب المحصلة للاعتقاد
وقد عرفت ان الاقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني واما القسم الاول الذي يجب فيه النظر لتحصيل
الاعتقاد فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم واخرى بالنسبة الى العاجز فهنا مقامان
الاول القادر والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين الاول في حكمه التكليفي والثاني في حكمه
الوضعي من حيث الايمان وعدمه فنقول اما حكمه التكليفي فلا ينبغي التامل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن
فمن ظن بنبوة نبينا او بامامة احد من الائمة فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفطن لهذه المسألة زيادة
النظر ويجب على العلماء امره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق لانه حينئذ يدخل
في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق فان بقائه على الظن بالحق اولى من رجوعه الى الشك او الظن بالباطل
فضلا عن العلم به والدليل على ما ذكرنا جميع الايات والاخبار الدالة على وجوب الايمان والتفقه والعلم والمعرفة
والتصديق والاقرار والشهادة والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي اكثر من
ان تحصى واما الموضع الثاني فالاقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان للاخبار المفسرة للايمان بالاقرار
والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العبائر الظاهرة في العلم وهل هو كافر مع ظنه بالحق فيه وجهان
من اطلاق ما دل على ان الشاك وغير المؤمن كافر وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن
والكافر ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه ودلالة الاخبار المستفيضة
على ثبوت الواسطة بين الكفر والايمان وقد اطلق عليه في الاخبار الضلال لكن اكثر الاخبار الدالة على الواسطة
مختصة بالايمان بالمعنى الاخص فيدل على ان من المسلمين من ليس بمؤمن ولا بكافر لا على ثبوت الواسطة بين الاسلام
والكفر نعم بعضها قد يظهر منه ذلك وح فالشاك في شيء مما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص ليس بمؤمن ولا كافر
فلا يجري عليه احكام الايمان واما الشاك في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم كالنبوة والمعاد فان اكتفينا
في الاسلام بظاهر الشهادتين وعدم الانكار ظاهرا وان لم يعتقد باطنا فهو مسلم وان اعتبرنا في الاسلام
الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان امارة على الاعتقاد الباطني فلا اشكال
في عدم اسلام الشاك لو علم منه الشك فلا يجري عليه احكام المسلمين من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما

وهل يحكم بكفره ونجاسته فيه اشكال من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود هذا كله في الظان بالحق
واما الظان بالباطل فالظاهر كفره ثم ان الكلام في انه اذا لم يكتف بالظن وحصل الجزم من تقليد فهل يكفي ذلك
او لا بد من النظر والاستدلال ظاهر الاكثر الثاني بل ادعى عليه العلامة قده في الباب الحادي عشر الاجماع حيث قال
اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد با
لدليل لا بالتقليد فان صريحه ان المعرفة بالتقليد غير كافية ومثلها عبارة الشهيد الاول والمحقق الثاني و
اصرح منهما عبارة المحقق في المعارج حيث استدل على بطلان التقليد بانه جزم في غير محله لكن مقتضى استدلال
العضدي على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد هو ان الكلام في التقليد
المفيد للمعرفة وهو الذي يقتضيه ما ذكره شيخنا في العدة كما سيجيء كلامه وكلام الشهيد في قواعده من عدم جواز التقليد في
العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيات ولا في غيرها مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم
كالتفاضل بين الانبياء السابقة وبعض ذلك ايضا ما هو ظاهر عن شيخنا البهائي في حاشية الزبدة من ان النزاع في
جواز التقليد وعدمه يرجع الى النزاع في كفاية الظن وعدمها ويؤيده ايضا ان التقليد في الاصول في
كلماتهم بالتقليد في الفروع حيث يذكرون في اركان الفتوى ان المستفتى فيه هي الفروع دون الاصول لكن
الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين اذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن فيعمل المقلد مع كونه
شاكا وهذا غير معقول في اصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف وكذا ليس المراد من كفاية
التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان في الواقع او موافقا كما في الفروع بل المراد كفاية التقليد في الحق
وسقوط النظر به عنه الا ان يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا وان لم يعتقد لكنه بعيد ثم ان ظاهر كلام الحاجبي و
العضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية وهو في محله بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد
لان الذي لا يفيد الجزم من التقليد انما هو في العقليات المبتنية على الاستدلال لا ان العقلية واما النقليات
فالاعتماد فيها على قول المقلد كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة
يخرج هذا عن التقليد وكيف كان فالاقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد
على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال
بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس و
المدونة في الكتب حتى انهم ذكروا شبها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لاعمارهم في فن الكلام فكيف حال
المشتغل به مقدارا من الزمان لاجل تصحيح عقايده ليشتغل بعد ذلك بامور معاشه ومعاده خصوصا و
الشيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا اعمارهم ولم
يحصلوا منه شيئا الا القليل **المقام الثاني** في غير المتمكن من العلم والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه
في الخارج واخرى في انه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن ام لا وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده

اما الاول فقد يتوهم فيه بعدم وجوب العلم نظرا الى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دل على
خلود الكافرين باجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر وينكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن
وان من تراه قاصرا عاجزا عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وان صار عاجزا قبل ذلك او بعده
والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعى غير واحد في مسئلة التخطئة والتصويب الاجماع على ان المخطئ
في العقايد غير معذور ولكن الذي يقتضيه الانصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد تقدم عن الكليني
ما يشير الى ذلك وسيجي من الشيخ قده في العدة من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم هذا مع ورود الاخبار
المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر وقد تقدم مناظرة زرارة وغيره مع الامام ع في ذلك مذكورة في
الكافي ومورد الاجماع على ان المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا ينافي كون الغافل والملتفت العاجز
عن بذل الجهد معذورا غير آثم واما الثاني فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن لان المفروض عجزه عن الايمان و
التصديق المامور به ولا دليل اخر على عدم جواز التوقف وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع
تعذر العلم لان المقصود فيها العمل ولا معنى للتوقف فيه فلا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق اصل او ظن
والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد فاذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا فيندرج
في عموم قولهم ع اذا جاءكم ما لا تعلمون فها نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسئلة الى العالم ورأى العالم منه التمكن
من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه افضاء نظره الظني الى الباطل فلا يبعد وجوب الزامه بالتحصيل لان انكشاف
الحق ولو ظنا اولى من البقاء على الشك فيه واما الثالث فان لم يقر في الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهر كفره
وان اقر به مع العلم بانه شاك باطنا فالظاهر عدم اسلامه بناء على ان الاقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما
يقر به وفي جريان حكم الكفر عليه اشكال من اطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك ومن تقييده في غير واحد من الاخبار
بالجحود مثل رواية محمد بن مسلم قال سأل ابو بصير اباعبد الله ع قال ما تقول فيمن شك في الله قال كافر يا ابا محمد
قال فشك في رسول الله ص قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وفي رواية اخرى لو ان الناس
اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا وانت اذا جحود الشاك يحتمل ان يراد به اظهار عدم الثبوت وانكار التدين به لاجل
عدم الثبوت ويحتمل ان يراد به الانكار الصوري على سبيل الجزم وعلى التقديرين فظاهرها ان المقر ظاهرا الشاك
باطنا الغير المظهر لشكه غير كافر ويؤيد هذا رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى واخرون مرجون لامر الله
عن ابي جعفر ع قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم انهم دخلوا في الاسلام
فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم
فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحالة اما يعذبهم واما يتوب عليهم ونحوها غيرها **ولنختم**
الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافية في اقسام المقلد في اصول الدين بناء على القول بجواز التقليد
ستة لانه اما ان يكون مقلدا في مسئلة حقة او في باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او ظانا

وعلى تقدير

وعلى تقديري التقليد في الباطل اما ان يكون اصراره على التقليد مبتنيا على عناد وتعصب بان حصل له طريق
علم فما سلكه واما لا فهذه اقسام ستة فالاول كمن قلد في مسئلة حقة جازما بها مثلا قلد في وجود الصانع
وصفاته وعدله فهذا مؤمن واستدل عليه بما تقدم حاصله من ان التصديق معتبر من اي طريق حصل الى ان قال
الثاني من قلد في مسئلة حقة ظانا بها من دون جزم فالظاهر اجراء حكم المسلم عليه في الظاهر اذ لا يبعد حاله بادون من حال الكافر
سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فمات قبل ذلك اقول هذا مبني على ان الاسلام مجرد الاقرار الصوري
وان لم يحتمل مطابقته للاعتقاد وفيه ما عرفت من الاشكال وان دل عليه غير واحد من الاخبار الثالث من قلد
في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل
وظن به كذلك والظاهر في هذين الحاقهما بمن يقام عليه الحجة في يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان
اعتقدا ما يوجبه وبالاسلام ان لم يكونا كذلك فالاول كمن انكر النبي ص مثلا والثاني كمن انكر اماما الخامس
من قلد في باطل جازما مع العناد السادس من قلد في باطل ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق والاصرار
ثم ذكر اقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد قال انه اما ان يكون مقلدا في حق او في باطل وعلى التقديرين
مع الجزم او الظن وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد او به وعلى التقادير كلها دل عقله على الوجوب
او بين له غيره وعلى الدلالة له اصر على التقليد او رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال لبعد ان لا فهذه اقسام اربعة
عشر الاول التقليد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب
الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع فهو مؤمن غير فاسق الثالث المقلد في الحق الظان مع الاصرار
والظاهر انه مؤمن مرجى في الاخرة وفاسق للاصرار الرابع هذه الصورة مع عدم الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق
الخامس والسادس المقلد في الحق جازما او ظانا مع عدم العلم بوجوب الرجوع فهذان كالسابقين بلا فسق اقول الحكم
بايمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد الا ان يريد بهذا القول قول الشيخ قده من وجوب النظر مستقلا
لكن ظاهره ارادة قول المشهور فالاولى الحكم بعدم ايمانهما على المشهور كما يقتضيه اطلاق معقد اجماع العلامة
في اول الباب الحادي عشر لان الايمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد ثم قال السابع المقلد في
الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر فهذا اشد الكافرين الثامن هذه الصورة من غير عناد ولا اصرار
فهذا ايضا كافر ثم ذكر الباقي وقال ان حكمها يظهر مما سبق اقول مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم لانهم اولى
من السابقين **بقي** الكلام فيما نسب الى الشيخ في العدة من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو فلا بد من
نقل عبارة العدة فنقول قال في باب التقليد بعدما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع والكلام في
عدم جواز التقليد في الاصول مستدلا بانه لا خلاف في انه يجب على العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا كان
لا يتم ذلك الا بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب ان لا يصح التقليد في ذلك ثم اعترض بان
السيرة كما جرت على تقرير المقلدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلدين في الاصول وعدم الانكار

عليهم فاجاب بان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وهذا كاف
في التكبر ثم قال على ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما
قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من
يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة من عقل او شرع ثم اعترض على ذلك بان
ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان يكون جهلا واجاب بمنع ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم
سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه معرفة ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد
ذلك كله فكيف يكون اسقاط العقاب مغريا وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول
وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب
عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب انتهى واقوى ما ذكرنا انه لا يجوز التقليد في الاصول
اذا كان للمقلد طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة
البهائم التي ليست مكلفة بحال انتهى وذكر عند الاحتجاج على حجية اخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك قال واما
ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق
فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه انتهى اقول ظاهر كلامه قده في الاستدلال على منع التقليد توقف معرفة
الصلوة واعدادها على معرفة اصول الدين ان الكلام في المقلد الغير الجازم وح فلا دليل على العفو وما ذكره
من عدم قطع العلماء والائمة موالاتهم مع المقلدين بعد تسليمه والغض عن امكان كون ذلك من باب الحمل
الجزم بعقايدهم لعدم العلم باحوالهم لا يدل على العفو وانما يدل على كفاية التقليد في امتثال التكليف عليهم في ترك
النظر والاستدلال اذ لم يدل على عدم وجوبه عليهم لما اعترف به قبل ذلك من كفاية التكليف المستفاد من الادلة
الواضحة على بطلان التقليد في الاصول لم يدل على العفو من هذا الواجب المستفاد من الادلة فلا دليل على العفو من
هذا الواجب المعلوم وجوبه والتحقيق ان امتثال التكليف لو ثبت لم يحتمل كونه لحمل امرهم على الصحة او لعلمهم بالاصول على عدم
الوجوب لان وجوب الادلة لا يكفي في امتثال التكليف من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان كفى فيه من حيث الارشاد
والدلالة على الحكم الشرعي لكن الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حق المقلدين فالا
ان المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفة الجزمية بعقائده بل قد عرفت
احتمال كفره لعموم ادلة كفر الشاك واما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته او القاصر عن تحصيل الجزم فهو معذور
في الاخرة وفي جريان حكم الكفر احتمال تقدم واما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال وان علم من عمومات الآيات
والاخبار وجوب النظر والاستدلال لان وجوب ذلك توصلي لاجل حصول المعرفة فاذا حصلت سقط وجوب تحصيلها
بالنظر اللهم الا ان يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجبا تعبديا مستقلا او شرطا شرعيا
للايمان لكن الظاهر خلاف ذلك فان الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية **الامر السادس** اذا بنينا على

عدم حجية

عدم حجية ظن او على عدم حجية الظن المطلق فهل يترتب عليه اثار اخر غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابرا لضعف
سند او قصور دلالة او كونه موهنا لحجة اخرى او كونه مرجحا لاحد المتعارضين على الاخر ومجمل القول في ذلك
انه كما يكون الاصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح واما تفصيل الكلام في ذلك
فيقع في مقامات ثلثة **الاول** الجبر بالظن الغير المعتبر فنقول عدم اعتباره اما ان يكون من جهة ورود النهي عنه
بالخصوص كالقياس ونحوه واما من جهة دخوله تحت عموم اصالة حرمة العمل بالظن اما الاول فلا ينبغي التامل في عدم
كونه مفيدا للجبر لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين واما الثاني فالاصل فيه وان كان
ذلك الا ان الظاهر انه اذا كان المجبور محتاجا اليه من جهة افادته للظن بالمضمون كالخبر اذا قلنا بكونه حجة بالخصوص
لوصف كونه مظنون الصدور فافادت تلك الامارة الغير المعتبرة الظن بصدور ذلك الخبر انجبر قصور سنده به الا
ان يدعى ان الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بافادته للظن بالصدور لا بمجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظن
بصدوره من غير سنده وبالجملة فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجية المجبور ومن هنا لا ينبغي التامل في عدم انجبار
قصور الدلالة بالظن المطلق لان المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الالفاظ نوعا في مدلولاتها لا مجرد الظن
بمطابقة مدلولاتها للواقع ولو من الخارج فالكلام ان كان ظاهرا في معنى بنفسه او بالقرائن الداخلة فهو والا
بان كان مجملا او كان دلالته في الاصل ضعيفة كدلالة الكلام بمفهوم الوصف فلا يجدي الظن بمراد الشارع من
امارة خارجية غير معتبرة بالفرض اذ التعويل على ذلك الظن من غير مدخلية للكلام بل ربما لا يكون تلك
الامارة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الكلام غايته افادته للظن بالحكم الفرعي ولا ملازمة بينه وبين
الظن بارادته من اللفظ فقد لا يريده بذلك اللفظ نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي فالظن به يستلزم
الظن بالمراد لكن هذا من باب الاتفاق ومما ذكرنا ظهر انه ما اشتهر من ان ضعف الدلالة منجبر بعمل الاصحاب غير
معلوم المستند بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الاصحاب لم يعلم لها بينة والفرق ان فهم الاصحاب
وتمسكهم به كاشف ظني عن قرينة على المراد بخلاف عمل الاصحاب فان غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي قد عرفت
انه لا يستلزم كونه مرادا من ذلك اللفظ كما عرفت بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى
جابرة لضعف سند الخبر فانه ان كان من جهة افادتها الظن بصدق الخبر ففيه مع انه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك
الخبر نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر ان جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور
مط فان المحكي عن المشهور اعتبار الايمان في الراوي مع انه لا يرتاب في افادة الموثق للظن فان قيل ان ذلك
لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص مثل منطوق اية النبأ ومثل قوله ع لا تاخذن معالم دينك من غير
شيعتنا قلنا ان كان ما خرج بحكم الاية والرواية مختصا بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق وان كان عاما
لما ظن بصدوره كان خبر غير الامامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج ومثل الموثق
خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المعتضد بالاولوية والاستقراء وساير الامارات الظنية مع ان المش

لا يقولون بذلك وبالجملة فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الامارات وبين الخبر الموثوق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الاشكال خصوصا مع عدم العلم باستناد المشهور الى تلك الرواية والبه اشار شيخنا في موضع من المسالك بان جبر الضعيف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة وربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث ادعى الاجماع على حجيته ولم يثبت واشكل من ذلك دعوى دلالة منطوق اية النبأ عليه بناء على ان التبين يعم الظن الحاصل من ذهاب المشهور الى مضمون الخبر وهو بعيد اذ لو اريد مطلق الظن فلا يجدي بعده لان المنهي عنه ليس الا خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا يعمل احد بالخبر المشكوك صدقه وان اريد البالغ حد الاطمينان فله وجه غير انه يقتضي دخول ساير الظنون الجابرة اذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد الاطمينان ولا يختص بالشهرة فالاية تدل على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمينان ولا بعد فيه وقد مر في ادلة حجية الاخبار ما يؤيده او يدل عليه من حكايات الاجماع والاخبار وابعد من الكل دعوى استفادة حجيته مما دل من الاخبار كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة الى زرارة على الامر بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب من المتعارضين فان ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجيته في مقام عدم المعارض بالاجماع والاولوية وتوضيح فساد ذلك ان الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية كما يدل عليه قول السائل فيهما بعد ذلك فانهما معا مشهوران مع ان ذكر الشهرة من المرجحات يدل على كون الخبرين في انفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة

المقام الثاني في كون الظن الغير المعتبر موهنا والكلام هنا ايضا يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره واخرى فيما لم يثبت اعتباره وتفصيل الكلام في الاول ان المقابل له ان كان من الامور المعتبرة لاجل افادة الظن النوعي اي لكون نوعه لو خلي وطبعه مفيدا للظن وان لم يكن مفيدا له في المقام الخاص فلا اشكال في عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم اعتباره كالقياس في مقابلة الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه ومن هذا القبيل القياس في مقابلة الظواهر اللفظية بل فانه لا عبرة به اصلا بناء على كون اعتبارها من باب الظن النوعي ولو كان من باب التعبد فالامر اوضح نعم لو كان حجيته من باب الظن النوعي او كان من باب التعبد مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال ولعله الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه انه ذكر له مشافهة انه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس واشباهه لكن هذا القول اعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها بعيد في الغاية وبالجملة فيكفي في المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافا الى استمرار سيرة الاصحاب على ذلك مع انه يمكن ان يقال ان مقتضى النهي عن القياس معللا بما حاصله غلبة مخالفته للواقع يقتضي ان لا يترتب شرعا على القياس اثر لا من حيث تأثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بذاته فحكمه حكم عدمه فكان مضمونه مشكوك لا مظنون بل مقتضى ظاهر التعليل انه كالموهوم فكما انه لا يجبر به ضعيف لا يضعف به قوي وهذا حسن لكن الاحسن منه تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع كما لو دل الشرع على حجية الخبر ما لم يكن الظن على خلافه فان نفي الاثر شرعا من الظن القياسي يوجب بقاء اعتبار تلك الامارة على حاله واما ما كان اعتباره

من باب

من باب بناء العرف وكان مرجع حجيته شرعا الى تقرير ذلك البناء كظواهر الالفاظ فان وجود القياس ان كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من عدم اعتبار القياس عن الدلالة على الواقع فما نحن فيه الظن بالخلاف في القدح في حجية الظواهر لديهم مثل تأثيره في القدح في حجية الخبر الغير المظنون الخلاف في كونه مجعولا شرعيا يرتفع بحكم الشارع بنفي الاثر عن القياس لان المنفي في حكم الشارع من آثار الشيء الموجود هي الآثار المجعولة دون غيرها نعم يمكن ان يقال ان العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا يعبأون به في مقام استنباط احكام الشارع من خطاباته فيكون النهي عن القياس ردعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لاجل مخالفتها للقياس ومما ذكرنا يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن كما لو جعلنا الحجة من الاخبار المظنون الصدور منها او الموثوق به منها فان في وهنها بالقياس وجهين من حيث ان ضعفه للقيد الماخوذ في حجيتها على وجه الشرطية فرجع الى فقدان شرط وجداني اعني وصف الظن بسبب القياس ونفي الآثار الشرعية للظن القياسي لا يجدي لان الاثر المذكور اعني رفع الظن ليس من الامور المجعولة ومن ان اصل اشتراط الظن من الشارع فاذا علمنا من الشارع ان الخبر المزاحم بالظن القياسي لا ينقص اصلا من حيث الايصال الى الواقع وحده من الخبر السليم عن مزاحمته وان وجود القياس وعدمه في نظره سيان فلا اشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق بان ان كان الدليل المذكور المقيد اعتباره بالظن مما دل الشارع على اعتباره لم يزاحم القياس الذي دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول الى دين الله وان كان مما دل على اعتباره العقل الحاكم بتعين الاخذ بالراجح عند انسداد باب العلم والطرق الشرعية فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الرافع لما هو مناط حجيته اعني الظن فان غاية الامر صيرورة مورد اجتماع تلك الامارة والقياس مشكوكا فلا يحكم العقل فيه بشيء الا ان يدعي المدعي ان العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الامارة المزاحمة به عن القوة التي يكون لها عند فقده بعدم المزاحم وان كان لا يعبر عن تلك القوة بالظن وعن مقابلها بالوهم والحاصل ان العقلاء اذا وجدوا في شهرة خاصة او اجماع منقول مقدارا من القوة والقرب الى الواقع ولجأوا الى العمل على طبقهما مع فقد العلم وعلموا من حال القياس بتبيان الشارع ان القياس لا عبرة بما يفيده من الظن ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله لم يفرقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين مزاحمين بالقياس ام لا لانه لا ينقصهما عما هما عليه من القوة والمزية المسماة بالظن الشأني والنوعي والطبعي وما ذكرنا ناصح للقائلين بمطلق الظن لاجل الانسداد الا ان يقولوا بحجية الظن الشأني بمعنى ان الظن الشخصي اذا ارتفع عن الامارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الامارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجيتها بل يجب القول بذلك على راي بعضهم من يجري دليل الانسداد في كل مسألة مسألة لانه اذا فرض في مسألة وجود امارة مزاحمة بالقياس فلا وجه للاخذ بخلاف تلك الامارة فافهم هذا كله مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الاصولية فلو كان له اثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لاحكامه في الاصول والبحث والتفتيش عن

وجوده

ويونه في كل مورد من موارد الفروع لان الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب وقد تركه اصحابنا في الاصول
والفروع بل ترك روايات من اعتنى بهم وان كان من المؤسسين لتقرير الاصول وتحرير الفروع كالاسكافي الذي
نسب اليه ان بناء تدوين اصول الفقه من الامامية منه ومن العماني يعني ابن عقيل قده وفي كلام الحزان تحرير القياس
في الكتب المستقلة فيهما ابن الجزاهما الله رحيم من شيعتهما ولعنهما خير الجزاء ثم انك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في
التفصي عن اشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلم فيما سطرنا هيهنا نقضا وابراما
هذا تمام الكلام في وهن الامارة المعتبرة بالظن المنهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه واما الظن الذي
لم يثبت الغاؤه الا من جهة بقائه تحت اصالة حرمة العمل بالظن فلا اشكال في وهنه لما كان من الامارات اعتبارها
مشروطا بعدم الظن بالخلاف فضلا عما كان اعتباره مشروطا بافادة الظن والسر فيه انتفاء الشرط وتوهم
جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة ان النهي يدل على عدم كونه مؤثرا اصلا فوجوده كعدمه من جميع الجهات مدفوع

المقام الثالث في الترجيح بالظن الغير المعتبر وقد عرفت انه على قسمين احدهما ما ورد النهي عنه با
لخصوص كالقياس وشبهه والاخر ما لم يعتبر لاجل عدم الدليل وبقائه تحت اصالة الحرمة اما الاول فالمعروف
من اصحابنا عدم الترجيح به نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين اصحابنا حيث قال في باب القياس ذهب ذاهب
الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه
ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدم
تقدير التعارض فلا بد في العمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه
لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى انه لا يكون
مرجحا لاحد الخبرين وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض
فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين قدس سرهم بعد
المبل والحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فانه لولا القياس كان العمل به جائزا والمقصود
تحريم العمل به لاجل القياس واي عمل اعظم من هذا والفرق بين المرجح والدليل ليس الا ان الدليل مقتض لتعيين
العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعيين العمل به فاذا كان استعمال القياس
محظورا وانه لا يعبأ به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر مع ان مقتضى الاستناد في الترجيح به الى افادته
للظن كونه من قبيل الجزء للمقتضي لتعين العمل لا من قبيل دفع المزاحم فيشترك مع الدليل المنضم اليه في الاقتضاء
هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن واما على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضي بناء على كون
الحجة عندهم الظن الفعلي لان الخبر المنضم اليه ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه نعم قد يكون الظن
مستندا اليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي فتأمل ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيرة اصحابنا الامامية
رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما يحصل لهم من الظن القياسي احيانا فضلا عن ان

كما انه لا اشكال في عدم الوهن اذا لم يكن اعتبارها من باب الظن النوعي صح

ان يتوقفوا في الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح اخر او الترجيح بمرجح موجود الى ان يبحثوا عن القياس كيف ولو
كان كذلك لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس والبحث فيه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية واما القسم الاخر
وهو الظن الغير المعتبر لاجل بقائه تحت اصالة حرمة العمل فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات الاول الترجيح به في
الدلالة بان يقع التعارض بين ظهوري دليلين كما في العامين من وجه واشباهه وهذا لا اختصاص له بالدليل الظني
بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة الثاني الترجيح به في وجه الصدور بان نفرض الخبرين مساويين ظاهرين في الدلالة
وانحصر التحير في تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التقية او غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف
الواقع وهذا يجري في مقطوعي الصدور وفي مظنوني الصدور مع بقاء الظن بالصدور في كل منهما الثالث الترجيح
به من حيث الصدور بان صار احدهما مظنون الصدور **اما المقام الاول** فتفصيل القول فيه انا ان قلنا
بان مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف فلا اشكال
في وجوب الاخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح لكن يخرج عن كونه مرجحا بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن
الحجية لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم اليه فيصير ما وافقه حجة سليمة عن الدليل المعارض اذ لو لم يكن في مقابل
ذلك المعارض الا هذا الظن لاسقطه عن الاعتبار نظير الشهرة في احد الخبرين الموجبة لدخول الاخر في الشواذ
التي لا اعتبار بها بل امرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر واولى من هذا اذا قلنا باشتراط حجية الظواهر
بحصول الظن بها او من غيرها على طبقها لكن هذا القول سخيف جدا والاول ايضا بعيد كما حققنا في مسألة حجية
الظواهر وان قلنا بان حجية الظواهر من حيث افادتها للظن الفعلي وانه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها
على طبقها او قلنا بان حجيتها من حيث الاتكال على اصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها افادتها للظن الفعلي
فالاقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح اذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية
في مورد التعارض فانه اذا صدر عنه عليه السلام قوله مثلا اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وورد ايضا كل شيء يطير
لا بأس بخرئه وبوله وفرض عدم قوة احد الظاهرين من حيث نفسه على الاخر كان ذلك مسقطا للظاهر كليهما
عن الحجية في مادة التعارض اعني خرء الطير وبوله اما على القول الاول فلان حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود
في المقام واما على الثاني فلان اصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها في الاخر والحكم في باب تعارض الاصلين
مع عدم حكومة احدهما على الاخر التساقط والرجوع الى العموم او اصل يكون حجيته مشروطة بعدم وجودهما على ما ثبت
الاعتبار فلو عمل بالظن الموجود مع احدهما كالشهرة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة كنا قد عملنا
بذلك الظن مستقلا لا من باب كونه مرجحا لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم فالمتجه الرجوع في المسألة
بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند او من حيث الصدور تقية او لبيان الواقع الى قاعدة الطهارة **واما المقام
الثاني** فتفصيل القول فيه ان اصالة عدم التقية ان كان المستند فيها اصالة العدم في كل حادث بناء على
ان دواعي التقية التي هي من قبيل الموانع لاظهار الحق حادثة تندفع بالاصل فالمرجح بعد معارضة هذا الاصل

فى كل خبر بمثله فى الآخر هو لنا فقط وكذلك لو استند فيهما الى ظاهر حال المتكلم للكلام خصوصا الامام عليه السلام فى مقام
نظرها الى الاحكام التى نصب لاجلها هو بيان الحق وقلنا بان اعتبار هذا الظهور مشروط بافادة الظن الفعلى المفروض
سقوطه من الطرفين ح فان عملنا بمطلق الظن فى تشخيص التقية وخلافها بناء على حجية الظن فى هذا المقام
لاجل الحاجة اليه من جهة انسداد باب العلم بصدور كثير من الاخبار تقية وان الرجوع الى القاعدة فيها فى كل مورد يوجب الافناء
بكثير مما صدر تقية فتعين العمل بالظن او لانا نفهم مما ورد فى ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من اجل
كون الموافقة مظنة للتقية فتعين العمل بما هو ابعد عنها بحسب كل امارة كان ذلك الظن دليلا مستقلا فى ذلك
المقام وخرج عن كونه مرجحا ولو استندنا فيهما الى الظهور المذكور واشترطنا فى اعتباره عدم الظن على خلافه
كان الخبر الموافق لذلك الظن حجة سليمة عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره فى المقام الاول وان استندنا
فيهما الى الظهور النوعى نظير ظهور فعل المسلم فى الصحيح وظهور تكلم المتكلم فى كونه قاصدا للافهام ولم نشترط فى اعتباره
الظن الفعلى ولا عدم الظن بالخلاف يتعارض الظاهران فيقع الكلام فى الترجيح بهذا الظن المفروض والكلام فيه يعلم
مما سيجيء فى **المقام الثالث** وهو ترجيح السند بمطلق الظن لان الكلام فيه ايضا مفروض فيما اذا لم نقل بحجية
الظن المطلق ولا بحجية الخبرين بشرط افادة الظن ولا بشرط عدم الظن على خلافه اذ يخرج الظن المفروض على هذه
التقادير عن المرجحية بل يصير حجة مستقلة على الاول سواء كان حجية المتعارضين من باب الظن المطلق ام من باب
الظن الخاص فان القول بالظن المطلق لا ينافى القول بالظن الخاص فى بعض الامارات كالخبر الصحيح بعدلين
المغاير كلاهما الحجية على الآخرين فتعين ان الكلام فى مرجحيته فيما اذا قلنا بحجية كل منهما من حيث الظن النوعى كما
هو مذهب الاكثر والكلام يقع تارة فى الترجيح بالظن فى مقام لولاه لحكم بالتخيير واخرى فى الترجيح به فى مقابل
المرجحات المنصوصة فى الاخبار العلاجية اما الكلام فى الاول فملخصه انه لا ريب فى ان مقتضى الاصل عدم الترجيح
كما ان الاصل عدم الحجية لان العمل بالخبر الموافق لذلك الظن ان كان على وجه التدين والالتزام بتعيين العمل به
من جانب الشارع وان الحكم الشرعى الواقعى هو مضمونه لا مضمون الآخر من غير دليل قطعى يدل على ذلك فتشريع محرم
بالادلة الاربعة والعمل به لا على هذا الوجه محرم اذا استلزم مخالفة القاعدة او الاصل الذى يرجع اليه
على تقدير فقد هذا الظن فالوجه المقتضى لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع او مخالفة الاصول القطعية
الموجودة فى المسئلة جار بعينه فى الترجيح بالظن والآيات والاخبار الناهية عن القول بغير علم كلها مثبتة
النسبة الى الحجية والمرجحية وقد عرفت فى الترجيح بالقياس ان المرجح يحدث حكما شرعيا لم يكن مع عدمه وهو وجوب
العمل بموافقه عينا مع كون الحكم لا معه هو التخيير او الرجوع الى الاصل الموافق للآخر هذا ولكن الذى يظهر
من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن وليعلم اولا ان محل الكلام كما عرفت فى عنوان المقامات
الثلثة اعنى الجبر والوهن والترجيح هو الظن الذى لم يعلم اعتباره فالترجيح به من حيث السند او الدلالة ترجيح
بامر خارجى وهذا لا دخل له بمسئلة اخرى اتفاقية وهى وجوب العمل باقوى الدليلين وارجحهما فان الكلام

فيهما فى ترجيح احد الخبرين الذى يكون مضمونا اقوى من الآخر من حيث السند كالاعدل والافقه او المسند او الاشهر رواية
او غير ذلك او من حيث الدلالة كالعام على المطلق والحقيقة على المجاز والمجاز على الاضمار وغير ذلك وبعبارة اخرى
الترجيح بالمرجحات الداخلية من جهة السند اتفاقى واستفاض نقل الاجماع من الخاصة والعامة على وجوب العمل
باقوى الدليلين عن الآخر والكلام هنا فى المرجحات الخارجية المعاضدة لمضمون احد الخبرين الموجبة لصيرورة
مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر نعم لو كشف تلك الامارة عن مزية داخلية لاحد الخبرين على الآخر من حيث
سنده او دلالته دخلت فى المسئلة الاتفاقية ووجب الاخذ بها لان العمل بالراجح من الدليلين واجب اجماعا
سواء علم وجه الرجحان تفصيلا ام لم يعلم الا اجمالا ومن هنا ظهر ان الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول اذا
كشفا عن مزية داخلية فى سند احد الخبرين او دلالته مما لا ينبغى الخلاف فيه نعم لو لم يكشفا عن ذلك الا ظنا
ففى حجيته او الحاقه بالمرجح الخارجى وجهان اقواهما الاول كما سيجيء وكيف كان فالذى يمكن ان يستدل به للترجيح
بمطلق الظن الخارجى وجوه الاول قاعدة الاشتغال لدوران الامر بين التخيير وتعيين الموافق للظن وتوهم
انه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتياط اللازم فى المسئلة الفرعية فيتعارض الاحتياطان فى المسئلة
الاصولية بل يرجح عليه فى مثل المقام كما نبهنا عليه عند الكلام فى معممات نتيجة دليل الانسداد مدفوع بان المفروض
فيما نحن فيه عدم وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لولا الظن لان الاخذ به ان كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط
فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للاخذ بخلاف الاحتياط وبرائة الذمة من الواقع فى حكم الشارع بالعمل
بالخبر المخالف له ولهذا يحكم بالتخيير ايضا وان كان احدهما موافقا للاستصحاب والآخر مخالفا اذ كما ان الدليل المعين
للعمل به يكون حاكما على الاصول كذلك الدليل المخير فى العمل به وبمعارضه وان كان من جهة بعض الاخبار الدالة على
وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه ففيه ما تقرر فى محله من عدم نهوض تلك الاخبار لتخصيص الاخبار
الدالة على التخيير بل هنا كلام آخر وهو ان حجية الخبر المرجوح فى المقام وجواز الاخذ به محتاج الى توقيف اذ
لا يكفى فى ذلك ما دل على حجية كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكل منهما فيجب الاخذ بالمتيقن جواز العمل
به وطرح المشكوك وليس المقام مقام التكليف المردد بين التعيين والتخيير حتى يبنى على مسئلة البرائة والاشتغال
وتمام الكلام فى خاتمة الكتاب فى مبحث التراجيح انشاء الله تعالى الثانى ظهور الاجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا
فانهم يستدلون فى موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بافادته للظن بمطابقة احد الدليلين
للواقع فكان الكبرى وهى وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلمة عندهم وربما
يستفاد ذلك من الاجماعات المستفيضة على وجوب الاخذ باقوى المتعارضين الا انه يشكل بما ذكرنا من ان
المراد باقوى الدليلين منهما ما كان كذلك فى نفسه ولو انكشف امر خارجى عن ذلك كعمل الاكثر الكاشف عن مرجح
داخلى لا نعلمه تفصيلا فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقا لامارة غير معتبرة كالاستقراء والاولوية
الظنية مثلا على تقدير عدم اعتبارهما فانا نقطع بخروج ذلك عن معقد تلك الاجماعات وان كان بعض

ادلتهم الاخر قد يقيد العموم لما نحن فيه كفى في ترجيح المرجوح الا انه لا يبعد ان يكون المراد المرجوح في نفسه من المعنى
لا مجرد المرجوح بحسب الواقع والا اقتضى ذلك حجية نفس المرجح مستقلا انتهى الا انصاف ان بعض كلماتهم يستفاد منه
ان العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون احد الخبرين بواسطة المرجح اقرب الى الواقع من مضمون الاخر وقد استظهر بعض
مشائخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا القياس فمنها ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس
بكون مضمون الخبر الموافق له اقرب الى الواقع من مضمون الاخر ومنها ما ذكروه في مسائل تعارض الناقل مع المقرر فان
مرجع ما ذكروا فيها لتقديم احدهما على الاخر الى الظن بموافقة احدهما الحكم الله الواقعي الا ان يقال ان هذا الظن
حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقررا او ناقلا ومنها ما ذكروه في ترجيح احد الخبرين بعمل اكثر السلف معللين
بان الاكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الاقل وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة الا ان يقال ايضا ان ذلك كاشف عن
مرجح داخلي في احد الخبرين وبالجملة فتتبع كلماتهم يوجب الظن القوي بل القطع بان بنائهم على الاخذ بكل ما
يشتمل على ما يوجب اقربيته الى الصواب سواء كان لامر راجع الى نفسه او لاحتفافه بامارة اجنبية توجب قوة مضمونه
ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بحجية الظن المطلق المطابق لمضمون احد الخبرين فلا اقل من كونه
مظنونا والظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير وان لم يجب العمل به في مقابل الاصول وسيجيء بيان ذلك انشاء الله
ما يظهر من بعض الاخبار من ان المناط في الترجيح كون احد الخبرين اقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلي كالا
لاعدلية مثلا او لمرجح خارجي كمطابقته لامارة توجب كون مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الاخر مثل ما دل على
الترجيح بالاصدقية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة فانا نعلم ان وجه الترجيح بهذه الصفة ليس الا كون الخبر
الموصوف بها اقرب الى الواقع من خبر غير الموصوف بها لا لمجرد كون راوي احدهما اصدق وليس هذه الصفة مثل الاعدلية
وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص ولذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البينة دون
الحاصل من مطلق وثاقته لان صفة الصدق ليس الا المطابقة للواقع فمعنى الاصدق هو الاقرب الى الواقع فالترجيح
بها يدل على ان العبرة بالاقربية من اي سبب حصلت ومثل ما دل على ترجيح اوثق الخبرين فان معنى الاوثقية شدة
الاعتماد عليه وليس الا لكون خبره اوثق فاذا حصل هذا المعنى في احد الخبرين من مرجح خارجي اتبع ومما يستفاد منه
المطلب على وجه الظهور ما دل على ترجيح احد الخبرين على الاخر بكونه مشهورا بين الاصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون
الاخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللا ذلك بان المجمع عليه لا ريب فيه فيدل
على ان طرح الاخر لاجل ثبوت الريب فيه لا لانه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم والا لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل
ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه اذا كان راويه اعدل كما يقتضيه صدر الخبر ولا لقول السائل بعد ذلك هما مشهوران
معا فحاصل المرجح هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور فيكون المشهور من الامر البين الرشد
وغيره من الامر المشكل لا البين الغي كما توهم وليس المراد به نفي الريب من جميع الجهات لان الاجماع على الرواية لا يوجب
ذلك ضرورة بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفيا في الخبر المشهور وهو احتمال وروده على بعض الوجوه

اوعدم

اوعدم صدوره راسا وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوما لان الخبر المجمع عليه يحتمل فيه ايضا من حيث الصدور
بعض الاحتمالات المتطرقة في غير المشهور غاية الامر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحا وفي غير المشهور
احتمالا مساويا بصدق عليه الريب عرفا ومع ذلك فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته
الى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض او كان راويه اعدل واصدق من راوي
معارضه المجمع عليه لاخذ به ومن المعلوم ان الخبر المعتضد بامارة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته
الى معارضه تلك النسبة ولعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بان ذلك لا يحتمل الا الفتوى وهذا
يحتمل التقية لان الريب الموجود في الثاني منتف في الاول وكذا كثير من المرجحات الراجعة الى وجود احتمال في احدهما
مفقود علما او ظنا في الاخر فتدبر فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الاخر او يوجد ولا يعتد به لغاية
ضعفه ريبا فذاك الاخر مقدم عليه واظهر من ذلك كله في افادة الترجيح بمطلق الظن ما دل من الاخبار العلاجية
على الترجيح بمخالفة العامة بناء على ان الوجه في الترجيح بها احد وجهين احدهما كون الخبر المخالف ابعد من التقية
كما علل به الشيخ والمحقق فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية توجب ابعدية احدهما عن خلاف الحق ولو كانت
مثل الشهرة والاستقراء بل يستفاد منه عدم اعتبار الظن في الترجيح بل يكفي تطرق احتمال غير بعيد في احد الخبرين
بعيد في الاخر كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالنسبة الى معارضه لكن هذا الوجه
لم ينص عليه في الاخبار وانما هو شيء مستنبط منها ثم ما ذكره الشيخ ومن تأخر عنه في رواية عبيد بن زرارة ما
سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه الثاني كون الخبر
المخالف اقرب من حيث المضمون الى الواقع والفرق بين الوجهين ان الاول كاشف عن وجه صدور الخبر والثاني
كاشف عن مطابقة مضمون احدهما للواقع وهذا الوجه منصوص في الاخبار مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم
فان الرشد في خلافهم فان هذه القضية قضية غالبية لا دائمية فيدل على انه يكفي في الترجيح الظن بكون الرشد
في مضمون احد الخبرين ويدل على هذا التعليل ايضا ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحق في بلد من قوله ائت
فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من ذلك كله في التعليل بالوجه
المذكور مرفوعة ابي اسحق الارجائي الى ابي عبد الله عليه السلام قال قال ع اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت
لا ادري فقال ان عليا لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسئلون
امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عند انفسهم ليلبسوا على الناس
ويصدق هذا الخبر سيرة اهل الباطل مع الائمة على هذا النحو تبعا لسلفهم حتى ان ابا حنيفة حكي عنه انه قال
خالفت جعفرا في كل ما يقول او يفعل لكن لا ادري هل يغمض عينيه في الركوع والسجود او يفتحهما والحاصل
ان تعليل الاخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه اقرب الى الواقع حتى انه يجعل دليلا مستقلا عند فقد
من يرجع اليه في البلد ظاهر في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الامارة في كون مضمونه مظنة الرشد

وما خالف العامة ففيه الرشاد

فاذا

فاذا انضم هذا الظهور الى الظهور الذى ادعيناه فى روايات الترجيح بالاصدقية والاوثقية فالظاهر انه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الاخبار العلاجية هو الذى دعى اصحابنا الى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الاخر بل يوجب فى احدهما مزية مفقودة فى الاخر ولو بمجرد كون خلاف الحق فى احدهما ابعد منه فى الاخر كما هو كذلك فى كثير من المرجحات فما ظنه بعض المتاخرين من اصحابنا على العلامة وغيره قدس سرهم من متابعتهم فى ذلك طريقة العامة ظن فى غير المحل ثم ان الاستفادة التى ذكرناها ان دخلت تحت الدلالة اللفظية فلا اشكال فى الاعتماد عليها وان لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن الا مجرد الاشعار كان مؤيدا لما ذكرناه من ظهور الاتفاق فان لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا اقل من كونها امارة مفيدة للظن بالمدعى ولا بد من العمل به لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لان التخيير فى جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع فى كثير من الموارد لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجحات المنصوصة فى الاخبار غير وافية مع ان تلك الاخبار متعارض بعضها بعضا بل بعضها غير معمول به بظاهره كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الاعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب فحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقينى وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحا فينحصر الامر فى العمل بالظن بالمرجح فكل ما ظن انه مرجح فى نظر الشارع وجب الترجيح به والا لوجب اما ترك الترجيح او العمل بما ظن من المتعارضين ان الشارع رجح غيره عليه والاول مستلزم للعمل بالتخيير فى موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح والثانى ترجيح للمرجوح على الراجح فى مقام وجوب البناء لاجل تعذر العلم على احدهما وقبحه بديهى وح فاذا ظننا من الامارات السابقة ان مجرد اقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع مرجح فى نظر الشارع تعين الاخذ به هذا ولكن لمانع ان يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة كالترجيح الراجع الى الدلالة التى دل العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص والاظهر على الظاهر بيان ذلك ان ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر كالعام والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما الى شاهد فالمرجح فيه معلوم من العرف وما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه وشبههما مما يحتاج الجمع بينهما الى شاهد واحد فالوجه فيه كما عرفت سابقا عدم الترجيح الا بقوة الدلالة لا بمطابقة احدهما الظن الخارجى الغير المعتبر ولذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن بل يرجع فيه الى الاصول والقواعد فهذا كاشف عن ان الحكم فيما ذلك من اول الامر التساقط لاجمال الدلالة وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا بشاهدين فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية ومن المعلوم ان موارد هذا التعارض على قسمين احدهما ما يمكن الرجوع فيه الى اصل او عموم كتاب او سنة مطابق لاحدهما وهذا القسم يرجع فيه الى ذلك العموم او الاصل وان كان الخبر المخالف لاحدهما مطابقا لامارة خارجية وذلك لان العمل بالعموم والاصل يقينى لا يرفع اليد عنه الا بوارد يقينى والخبر المخالف له لا ينهض لذلك لمعارضته بمثله والمفروض ان وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت فلا وارد على

العموم

فى اصل البراءة

العموم والاصل القسم الثانى ما لا يكون كذلك وهذا اقل قليل بين المتعارضات فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير ووجود ظن خارجى على طبق احدهما لم يلزم محذور نعم الاحتياط يقتضى الاخذ بما يطابق الظن خصوصا مع ابتناء المسئلة على حجية الخبر من باب الظن غير مفيد لان الظن بالفعل على خلافه والدليل على هذا الاطلاق مشكل خصوصا لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة او نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة فان اثبات حجية الخبر المخالف للمشهور فى غاية الاشكال وان لم نقل بحجية الشهرة ولذا قال صاحب المدارك ان العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل وموافقة الاصحاب من غير دليل اشكل وبالجملة فلا ينبغى ترك الاحتياط بالاخذ بالظنون فى مقابل التخيير واما فى مقابل العمل بالاصل فان كان الاصل مثبتا للاحتياط كالاحتياط اللازم فى بعض الموارد فالاحوط العمل بالاصل وان كان نافيا للتكليف او مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط كاصالة الفساد فى باب المعاملات ونحو ذلك ففيه الاشكال ويعرف بالتامل فى الترجيح بتمة المقال والله العالم بحقيقة الحال والحمد لله اولا واخرا وصلى الله على محمد وآله باطنا وظاهرا

كاصل البراءة والاستصحاب النافى للتكليف

المقصد الثالث

من مقاصد هذا الكتاب فى الشك قد قسمنا فى صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت الى الحكم الشرعى العملى فى الواقعة على ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل له القطع واما ان يحصل له الظن واما ان يحصل له الشك وقد عرفت ان القطع حجة فى نفسه لا بجعل جاعل والظن يمكن ان يعتبر فى متعلقه لكونه كاشفا عنه ظنا لكن العمل به والاعتماد عليه فى الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعا وهو غير واقع الا فى الجملة وقد ذكرنا موارد وقوعه فى الاحكام الشرعية فى الجزء الاول من هذا الكتاب واما الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلا لم يعقل ان يعتبر فلو ورد فى مورده حكم شرعى كان يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونه مقابلا للحكم الواقعى المشكوك بالفرض ويطلق عليه الواقعى الثانوى ايضا لانه حكم واقعى للواقعة المشكوك فى حكمها وثانوى بالنسبة الى ذلك الحكم المشكوك فيه لان موضوع هذا الحكم الظاهرى وهى الواقعة المشكوكة فى حكمها لا يتحقق الا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه مثلا شرب التتن فى نفسه له حكم فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه فاذا فرضنا ورود حكم شرعى لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متاخرا طبعا عن ذلك المشكوك فذلك الحكم حكم واقعى بقول مطلق وهذا الوارد ظاهرى لكونه المعمول به فى الظاهر وواقعى ثانوى لانه متاخر عن ذلك الحكم لتاخر موضوعه عنه ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهرى اصلا واما ما دل على الحكم الاول علما او ظنا معتبرا فيختص باسم الدليل وقد يقيد بالاجتهادى كما ان الاول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتى وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانى لمناسبة مذكورة فى تعريف الفقه والاجتهاد ثم ان الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك كما لا يخفى ومما ذكرنا من تاخر مرتبة الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لاجل تقييد موضوعه بالشك فى الحكم الواقعى يظهر لك وجه تقديم الادلة على الاصول لان موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الاصل وهو الشك

بوجود الدليل الا ترى انه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فاذا علمنا بالثاني لكونه علميا والمفروض سلامته عن معارضة الاول خرج شرب التتن عن موضوع دليل الاول وهو كونه مشكوك الحكم لا حكميه حتى يلزم فيه تخصيص وطرح لظاهره ومن هنا كان اطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحا لان الترجيح فرع المعارضة وكذلك اطلاق الخاص على الدليل والعام على الاصل فيقال يخصص الاصل بالدليل او يخرج عن الاصل بالدليل ويمكن ان يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة الى الادلة الغير العلمية بان يقال ان مؤدى اصل البرائة مثلا انه اذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرم وهذا عام ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الامارة الغير العلمية المقابلة للاصل انه اذا قام تلك الامارة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام وهذا اخص من دليل اصل البرائة مثلا فيخرج به عنه وكون دليل تلك الامارة اعم من وجه باعتبار شموله لغير مورد اصل البرائة لا ينفع بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الامارة بين مواردها توضيح ذلك ان كون الدليل رافعا لموضوع الاصل وهو الشك انما يصح في الدليل العلمي حيث ان وجوده يخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكا فيه واما الدليل الغير العلمي فهو غير رافع لموضوع الاصل وهو عدم العلم واما الدليل الدال على اعتباره فهو وان كان علميا الا انه لا يفيد الا حكما ظاهريا نظير مفاد الاصل اذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلية العلم والجهل فكما ان مفاد قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه فكذلك ما دل على حجية الشهرة الدالة مثلا على وجوب شيء يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث انه مظنون مطلقا او بهذه الامارة ولذا اشتهر ان علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي هذا ما ادى اليه ظني وكبرى برهانية وهي كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فان الحكم المعلوم منها هو الحكم الظاهري فاذا كان مفاد الاصل ثبوت الاباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ومفاد دليل تلك الامارة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة كانا متعارضين لا محالة فاذا بني على العمل بتلك الامارة كان فيه خروج عن عموم الاصل وتخصيص له لا محالة هذا ولكن التحقيق ان دليل تلك الامارة وان لم يكن كالدليل العلمي رافعا لموضوع الاصل الا انه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاكم على الاصل لا مخصص له كما سيتضح انشاء الله على ان ذلك انما يتم بالنسبة الى الادلة الشرعية واما الادلة العقلية القائمة على البرائة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الادلة الظنية واضح لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعا لاحتمال العقاب كما هو ظ واما التخيير فهو اصل عقلي لا غير كما سيتضح انشاء الله واعلم ان المقصود بالكلام في هذا المقصد الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وان تضمنت حكم الشبهة في الموضوع ايض وهي منحصرة في اربعة اصل البرائة واصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب بناء على كونه حكما ظاهريا ثبت للتعبد من الاخبار اذ بناء على كونه مفيدا للظن يدخل في الامارات الكاشفة عن الحكم الواقعي واما الاصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع كاصالة الصحة

واصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها الا لمناسبة يقتضيها المقام ثم ان انحصار موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلي لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه واما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه ام كان ولم يلحظ والاول هو مورد الاستصحاب والثاني اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني هو مورد التخيير والاول اما ان يدل دليل عقلي او نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول واما ان لا يدل والاول مورد الاحتياط والثاني مورد البرائة وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد الاصول قد تتداخل لان المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وان كانت موجودة ثم ان تمام الكلام في الاصول الاربعة يحصل باشباعه في مقامين احدهما حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع الى الاصول الثلاثة الثاني حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب **اما المقام الاول** فيقع الكلام فيه في موضعين لان الشك اما في نفس التكليف وهو النوع الخاص من الالزام وان علم جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم واما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما اذا علم وجوب شيء وشك بين تعلقه بالظهر والجمعة او علم وجوب فائتة وتردد بين الظهر والمغرب والموضع الاول يقع الكلام فيه في مطالب لان التكليف المشكوك فيه اما تحريم مشتبه بغير الوجوب واما وجوب مشتبه بغير التحريم واما تحريم مشتبه بالوجوب وصور الاشتباه كثيرة وهذا مبني على اختصاص التكليف بالالزام او اختصاص الخلاف في البرائة والاحتياط به ولو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام فلا حاجة الى تعميم العنوان ثم متعلق التكليف المشكوك اما ان يكون فعلا كليا متعلقا للحكم الشرعي الكلي كشرب التتن المشكوك في حرمته والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه واما ان يكون فعلا جزئيا متعلقا للحكم الجزئي كشرب هذا المايع المحتمل كونه خمرا ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الامور الخارجية ومنشأه في الاول اما عدم النص في المسئلة كمسئلة شرب التتن واما ان يكون اجمال النص كدوران الامر في قوله تع حتى يطهرن بين التشديد والتخفيف مثلا واما ان يكون تعارض النصين ومنه الاية المذكورة بناء على تواتر القراءات وتوضيح احكام هذه الاقسام في ضمن مطالب المطلب الاول دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام الثلثة الباقية الثاني دورانه بين الوجوب وغير التحريم الثالث دورانه بين الوجوب والتحريم **فالمطلب الاول** فيما دار الامر فيه بين الحرمة وغير الوجوب وقد عرفت ان متعلق الشك تارة الواقعة الكلية كشرب التتن ومنشأ الشك فيه عدم النص او اجماله او تعارضه واخرى الواقعة الجزئية فهنا اربع مسائل **الاولى** ما لا نص فيه وقد اختلف فيه على ما يرجع الى قولين احدهما اباحة الفعل شرعا وعدم وجوب الاحتياط بالترك والثاني وجوب الترك ويعبر عنه بالاحتياط والاول منسوب الى المجتهدين والثاني الى معظم الاخباريين وربما نسب اليهم اقوال اربعة التحريم ظاهرا والتحريم واقعا والتوقف والاحتياط ولا يبعد ان يكون تغايرها باعتبار العنوان ويحتمل الفرق بينها او بين بعضها من وجوه اخر تاتي بعد ذكر ادلة الاخباريين احتج للاول بالادلة الاربعة فمن الكتاب ايات

ومنها قوله تع لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها قيل دلالتها واضحة وفيه انها غير ظاهرة فان حقيقة الايتاء
الاعطاء فاما ان يراد بالموصول المال بقرينة قوله تع قبل ذلك ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتيه الله فالمعنى
ان الله سبحانه لا يكلف العبد الا دفع ما اعطي من المال واما ان يراد نفس فعل الشيء او تركه بقرينة ايقاع التكليف
عليه فاعطائه كناية عن الاقدار عليه فيدل على نفي التكليف بغير المقدور كما ذكره الطبرسي قده وهذا المعنى اظهر
واشمل لان الانفاق من الميسور داخل فيما آتيه الله وكيف كان فمن المعلوم ان ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور
والا لم ينازع في وقوع التكليف به احد من المسلمين وان نازعت الاشاعرة في امكانه نعم لو اريد من الموصول نفس
الحكم والتكليف كان ايتائه عبارة عن الاعلام به لكن ارادته بالخصوص تنافي مورد الآية وارادة الاعم منه ومن المورد
يستلزم استعمال الموصول في معنيين اذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه فافهم نعم في رواية
عبد الاعلى عن ابي عبد الله ع قال قلت له هل كلف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها
لكنه لا ينفع في المطلب لان نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه فلا يحتاج دخولها في الآية الى ارادة
الاعلام من الايتاء في الآية وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي انش وممّا ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تع
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنها قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان بعث الرسول كناية
عن بيان التكليف لانه يكون به غالبا كما في قولك لا ابرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن كناية عن دخول الوقت
او عبارة عن البيان النقلي ويخصص العموم بغير المستقلات او يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب الا مع اللطف
بتأييد العقل بالنقل وان حسن الذم بناء على ان منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم كما صرح به البعض
وعلى اي تقدير فيدل على نفي العقاب قبل البيان وفيه ان ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث فيختص
بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة ثم انه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسك بالآية في المقام وبين رد
من استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بان نفي فعلية التعذيب اعم من نفي الاستحقاق فان الاخبار
بنفي التعذيب ان دل على عدم التكليف شرعا فلا وجه للثاني وان لم يدل فلا وجه للاول ويمكن دفعه بان عدم الفعلية
يكفي في هذا المقام لان الخصم يدعي ان في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلا من حيث لا يعلم كما هو مقتضى
رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة ادلتهم ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكفي في
عدم الاستحقاق نفي الفعلية بخلاف مقام التكلم في الملازمة فان المقصود فيه اثبات الحكم الشرعي في مورد حكم
العقل وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظهار حيث قيل انه محرم معفو عنه وكما في العزم على
المعصية على احتمال نعم لو فرض هناك ايضا اجماع على انه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق كما يظهر من بعض ما
فرعوا على تلك المسألة جاز التمسك بها هناك والانصاف ان الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين
ومنها قوله تع وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون اي ما يجتنبونه من
الافعال والتروك وظاهرها انه تع لا يخذلهم بعد هدايتهم الى الاسلام الا بعد ما يبين لهم وعن الكافي و

نفي

تفسير العياشي وكتاب التوحيد حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه ما تقدم في الآية السابقة مع ان دلالتها
اضعف من حيث ان توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب اللهم الا بالفحوى ومنها قوله تع ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وفي دلالتها تامل ظاهر ويرد على الكل ان غاية مدلولها عدم المؤاخذة
على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعا فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم ومعلوم ان
القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به الا عن دليل علمي وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك
الدليل بل هي من قبيل الاصل بالنسبة اليه كما لا يخفى ومنها قوله تع مخاطبا لنبيه ص ملقنا اياه طريق الرد على اليهود
حيث حرموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا فابطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه في جملة المحرمات التي اوحى الله اليه وعدم وجدانه ذلك فيما اوحي
اليه وان كان دليلا قطعيا على عدم الوجود الا ان في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في ابطال الحكم
بالحرمة لكن الانصاف ان غاية الامر ان يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود الى عدم الوجدان اشارة الى المطلب
واما الدلالة فلا ولذا قال في الوافية وفي الآية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقل قبل الشرع مع انه لو
سلم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر من الله تع من الاحكام يوجب عدم التحريم لا عدم وجدانه
فيما بقي بايدينا من احكام الله تع بعد العلم باختفاء كثير منها عنا وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالاجماع
العملي على هذا المطلب ومنها قوله تع وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم
يعني مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه ولعل هذه الآية اظهر من سابقتها لان السابقة دلت على انه
لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما اوحى الى النبي ص وهذه تدل على انه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده
فيما فصل وان لم يحكم بحرمته فيبطل وجوب الاحتياط ايضا الا ان دلالتها موهونة من جهة اخرى وهي ان ظاهر الموصول
العموم فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها فلا ريب
ان اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرما واقعيا فالتوبيخ في محله والانصاف ما ذكرنا من ان الآيات
المذكورة لا تنهض على ابطال القول بوجوب الاحتياط لان غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم
خصوصا او عموما بالعقل او النقل وهذا مما لا نزاع فيه لاحد وانما اوجب الاحتياط من اوجبه بزعم قيام الدليل
العقلي او النقلي على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك الدليل او معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب
الاحتياط فيما لا نص فيه واما الآيات المذكورة فهي كبعض الاخبار الآتية لا تنهض لذلك ضرورة انه اذا فرض انه
ورد بطريق معتبر في نفسه انه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل ان يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يعارضه شيء من
الآيات المذكورة واما السنة فيذكر منها في المقام اخبار كثيرة منها المروي عن النبي ص بسند صحيح في الخصال
كما عن التوحيد رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما
اضطروا اليه الخبر فان حرمة شرب التتن مثلا مما لا يعلمون فهي مرفوعة عنهم ومعنى رفعها كرفع الخطاء والنسيان

رفع آثارها او خصوص المؤاخذة فهو نظير قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ويمكن ان يورد عليه
بان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة اخواتها هو الموضوع اعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي
لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم مع ان تقدير
المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم لان المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى
للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة نعم هي من آثارها فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من اثره امكن
ان يقال اثر حرمة شرب التتن المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى
نفس المذكورات والحاصل ان المقدر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع الآثار في كل واحد
من التسعة وهو الاقرب اعتبارا الى المعنى الحقيقي وان يكون في كل منها ما هو الاثر الظاهر فيه وان يقدر المؤاخذة
في الكل وهذا اقرب عرفا من الاول واظهر من الثاني ايض لان الظاهر ان نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد
فاذا اريد من الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما اضطروا المؤاخذة على انفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك ايض
نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الامة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن ابيه عن صفوان بن
يحيى والبزنطي جميعا عن ابي الحسن ع في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه
ذلك فقال لا قال رسول الله ص وضع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اخطأوا الخبر فان الحلف
بالطلاق والعتاق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع الاختيار ايض الا ان استشهاد الامام ع على عدم لزومها
مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة لكن النبوي المحكي في كلام
الامام ع مختص بثلثة من التسعة فلعل نفي جميع الآثار مختص بها فت ومما يؤيد ارادة العموم ظهور كون رفع كل واحد
من التسعة من خواص امة النبي ص اذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة اشكل الامر في كثير من تلك الامور من حيث ان العقل
مستقل بقبح المؤاخذة عليها فلا اختصاص له بامة النبي ص على ما يظهر من الرواية والقول بان الاختصاص باعتبار
رفع المجموع وان لم يكن رفع كل واحد من الخواص شطط من الكلام لكن الذي يهون الامر في الرواية جريان هذا
الاشكال في الكتاب العزيز ايضا فان موارد الاشكال فيها وهي الخطاء والنسيان وما لا يطاق وما اضطروا
اليه هي بعينها ما استوهبها النبي ص من ربه جل ذكره ليلة المعراج على ما حكاه الله تع عنه في القرآن بقوله تع
رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا اِنْ نَسِينا او اَخْطَأْنا رَبَّنا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنا اِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَلا
تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا به والذي يحسم الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق
فان الخطاء والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع
امكان الاحتياط وكذا التكليف الشاق الناشي عن اختيار المكلف والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في
العادة لا ما لا يقدر عليه اصلا كالطيران في الهواء واما في الآية فلا يبعد ان يراد به العذاب والعقوبة فمعنى
لا تحملنا ما لا طاقة لنا به لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة وبالجملة فتأييد ارادة رفع جميع الآثار بلزوم

الاشكال

الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جدا واضعف منه وهن ارادة العموم بلزوم كثرة الاضمار وهو
كما ترى وان ذكرها بعض الفحول ولعله اراد بذلك ان المتيقن رفع المؤاخذة ورفع ما عداه يحتاج الى دليل وفيه
انه انما يحسن الرجوع اليه بعد الاعتراف باجمال الرواية لا لاثبات ظهورها في رفع المؤاخذة الا ان يراد
اثبات ظهورها من حيث ان حملها على خصوص المؤاخذة لا يوجب عدم التخصيص في عموم الادلة المثبتة لآثار
تلك الامور وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها فعموم تلك الادلة مبين لتلك الرواية فان المخصص اذا كان
مجملا من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته كان عموم العام بالنسبة الى التخصيص المشكوك فيه
مبينا لاجماله فت واضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم تخصيص كثير من الآثار بل اكثرها حيث انها
لا ترتفع بالخطاء والنسيان واخواتهما وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه فاعلم انه اذا بنينا على
عموم رفع الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي اذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة
على الخطاء والسهو من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطاء ووجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان
بعض الاجزاء وليس المراد ايض رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطاء مثل قوله من تعمد الافطار فعليه
كذا لان هذا الاثر يرتفع بنفسه في صورة الخطاء بل المراد ان الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطاء والعمد
قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل اذا صدر عن خطاء ثم المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها
الشارع لانها هي القابلة للارتفاع برفعه واما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية فلا تدل الرواية
على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له فيعم
الدفع ولو بان يوجه التكليف على وجه يختص بالعامد وسيجيء بيانه فان قلت على ما ذكرت يخرج اثر التكليف
فيما لا يعلمون عن مورد الرواية لان استحقاق العقاب اثر عقلي له مع انه متفرع على المخالفة بقيد العمد اذ مناطه
اعني المعصية لا يتحقق الا بذلك واما نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية والحاصل انه ليس
فيما لا يعلمون اثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم ولا الجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع
الجهل قلت قد عرفت ان المراد برفع التكليف عدم توجيهه الى المكلف مع قيام المقتضي له سواء كان هناك
دليل يثبته لولا الرفع ام لا فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة وح فاذا فرضنا انه لا يقبح في العقل ان يوجه
التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط
ووجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلا على المكلف كفى في صدق الرفع وهكذا الكلام في الخطاء و
النسيان فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره نعم لو قبح عقلا المؤاخذة
على الترك كما في الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن في حقه رفع اصلا اذ ليس من شانه ان يوجه اليه
التكليف وح فنقول معنى رفع اثر التحريم فيما لا يعلمون عدم ايجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه ترتب
العقاب اذا افضى ترك التحفظ الى الوقوع في الحرام الواقعي وكذا الكلام في رفع اثر النسيان والخطاء

فان

فان مرجعه الى عدم ايجاب التحفظ عليه الا فليس في التكاليف ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل والحاصل
ان القبح المرتفع فيما لا يعلمون واشباهه مما لا يتمها ادلة التكليف هو ايجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة
الحكم الواقعي ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرتفع اولا وبالذات امر مجعول يترتب عليه ارتفاع امر غير
مجعول ونظير ذلك ما ربما يقال في رد من تمسك على عدم وجوب الاعادة على من صلى في النجاسة ناسيا بعموم
حديث الرفع من ان وجوب الاعادة وان كان حكما شرعيا الا انه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجب لبقاء
الامر الاول وهي ليست من الآثار الشرعية للنسيان وقد تقدم ان الرواية لا تدل على رفع الآثار الغير المجعولة ولا
الآثار الشرعية المترتبة عليها كوجوب الاعادة فيما نحن فيه ويرده ما تقدم في نظيره من ان الرفع راجع الى
شرطية طهارة اللباس بالنسبة الى الناسي فيقال بحكم حديث الرفع ان شرطية الطهارة شرعا مختصة بحال الذكر
فيصير صلوة الناسي مطابقة للمأمور به فلا يجب الاعادة وكذلك في الجزء المنسي فتامل **واعلم** ايضا انه لو حكمنا بعموم
الرفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الامة كما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف
المال المحترم نسيانا او خطاء لا يرتفع معه الضمان وكذلك الاضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما
اضطروا اليه اذ لا امتنان في رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير فليس الاضرار بالغير نظير ساير المحرمات الالهية المسوغة
لدفع الضرر واما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حلف الناس اعني العتق والصدقة فرفع اثر الاكراه
عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء لا اضرارا بهم وكذلك رفع اثر الاكراه عن المكره فيما اذا تعلق باضرار
مسلم من باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا ينافي الامتنان وليس من باب الاضرار على الغير لدفع
الضرر عن النفس لينافي ترجيح الامتنان على العباد فان الضرر اولا وبالذات متوجه على الغير بمقتضى ارادة المكره
بالكسر لا على المكره بالفتح فافهم بقي في المقام شيء وان لم يكن مربوطا به وهو ان النبوي المذكور مشتمل على
ذكر الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته وظاهره رفع المؤاخذة على الحسد مع
مخالفته لظاهر الاخبار الكثيرة ويمكن حمله على ما لم يظهر اثره باللسان او غيره بجعل عدم النطق باللسان قيدا
له ويؤيده ايضا تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة الهندي عن ابي عبد الله ع المروية في اخر ابواب الكفر والايمان من
اصول الكافي قال قال رسول الله ص وضع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون
وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان او يد
الحديث ولعل الاقتصار في النبوي الاول على قوله ما لم ينطق لكونه ادنى مراتب الاظهار وروي ثلثة لا يسلم
منها احد الطيرة والحسد والظن قيل فما نصنع قال اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا
تحقق والبغي عبارة عن استعمال الحسد وسيأتي في رواية الخصال ان المؤمن لا يستعمل حسده ولذلك عد في الدروس
من الكبائر في باب الشهادات بغض المؤمن واظهار الحسد لا نفسه وفي الشرايع ان الحسد معصية وكذا الظن بالمؤمن
والتظاهر بذلك قادح في العدالة والانصاف ان في كثير من اخبار الحسد اشارة الى ذلك واما الطيرة بفتح

الياء وقد

الياء وقد تسكن وهي في الاصل التشأم بالطير لان اكثر تشأم العرب كان به خصوصا الغراب والمراد اما رفع المؤاخذة
عليها ويؤيده ما روي من ان الطيرة شرك وانما يذهبه التوكل واما رفع اثرها لان التطير كان يصدهم عن مقاصدهم
فنفاه الشرع واما الوسوسة في التفكر في الخلق كما في النبوي الثاني او التفكر في الوسوسة فيه كما في الاول فهما
واحد والاول انسب ولعل الثاني اشتباه من الراوي والمراد به كما قيل وسوسة الشيطان للانسان عند تفكره في
امر الخلقة وقد استفاضت الاخبار بالعفو عنه ففي صحيحة جميل بن دراج قلت لابي عبد الله ع انه يقع في قلبي امر عظيم
فقال قل لا اله الا الله قال جميل فكلما وقع في قلبي شيء قلت لا اله الا الله فذهب عني وفي رواية حمران عن ابي
عبد الله عن الوسوسة وان كثرت قال لا شيء فيها تقول لا اله الا الله وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله
جاء رجل الى النبي ص فقال يا رسول الله اني هلكت فقال ص له اتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله
فقال لك الله من خلقه فقال اي والذي بعثك بالحق قال كذا فقال ذلك والله محض الايمان قال ابن ابي عمير حدثت بذلك
عبد الرحمن بن الحجاج فقال حدثني ابي عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص انما عنى بقوله هذا محض الايمان خوفه
ان يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك وفي رواية اخرى عنه ص والذي بعثني بالحق ان هذا لصريح الايمان
فاذا وجدتموه فقولوا امنا بالله ورسوله ولا حول ولا قوة الا بالله وفي اخرى عنه ص ان الشيطان اتاكم من قبل
الاعمال فلم يقو عليكم فاتاكم من هذا الوجه لكي يستزلكم فاذا كان كذلك فليذكر احدكم الله وحده ويحتمل ان
يراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في امور الناس وسوء الظن بهم وهذا انسب بقوله ما لم ينطق بشفته ثم هذا
الذي ذكرناه هو الظاهر المعروف في معنى الثلثة الاخيرة المذكورة في الصحيحة وفي الخصال بسند فيه رفع عن ابي عبد الله ع
قال ثلث لم يعر منها نبي فمن دونه الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق وذكر الصدوق ره في تفسيرها
ان المراد بالطيرة التطير بالنبي ص او المؤمن لا تطيره كما حكى الله عز وجل عن الكفار لهم قالوا اطيرنا بك وبمن معك
والمراد بالحسد ان يحسد لا ان يحسد من غيرهم كما قال الله تع ام يحسدون الناس على ما اتيهم الله والمراد با
لتفكر ابتلاء الانبياء ع باهل الوسوسة لا غير ذلك كما حكى الله عن الوليد بن المغيرة انه فكر وقدر فقتل كيف
قدر فافهم وقد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة ومنها قوله ع ما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم فان المحجوب حرمة شرب التتن فهي موضوعة عن العباد وفيه ان الظاهر مما حجب الله علمه ما لم
يبينه للعباد لا ما بينه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق او ستره فالرواية مساوقة لما ورد عن مولينا
امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه ان الله حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت
عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم ومنها قوله ع الناس في سعة ما لا يعلمون
فان كلمة ما اما موصولة اضيف اليه السعة واما مصدرية ظرفية وعلى التقديرين يثبت المطلوب وفيه ما تقدم
في الآيات من ان الاخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل
بعد التأمل والتتبع ومنها رواية عبد الاعلى عن الصادق ع قال سألته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا

بناء

بناء على ان المراد بالشيء الاول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النبي فيكون المراد هل عندنا
في خصوص ذلك الشيء المجهول واما بناء على ارادة العموم فظاهر السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئا ومنها
قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفيه ان الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك فلان عمل بكذا
بجهالة هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع فلا يعم صورة التردد في كون فعله صوابا او خطاء ويؤيده ان تعميم
الجهالة بصورة التردد يحوج الكلام الى التخصيص بالشاك الغير المقصر وسياقه يأبى عن التخصيص فتامل ومنها قوله
ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم وفيه ان مدلوله كما عرفت في الآيات وغير واحد من الاخبار مما لا ينكره
الاخباريون ومنها قوله في مرسلة الفقيه كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي استدل به الصدوق قده على جواز
القنوت بالفارسية واستند اليه في اماليه حيث جعل اباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية ودلالته
على المطلب اوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الاحتياط لان الظاهر ارادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث
كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتي من ادلة الاحتياط دلالة وسندا وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه
الرواية وامثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التعارض وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج فيمن تزوج امرأة في عدتها قال اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس
في الجهالة بما هو اعظم من ذلك قلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة
قال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط قلت
فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها وفيه ان الجهل بكونها في العدة
ان كان مع العلم بالعدة في الجملة والشك في انقضائها فان كان الشك في اصل الانقضاء مع العلم بمقدارها
فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه مع ان مقتضى الاستصحاب المركوز في الاذهان عدم الجواز ومنه يعلم
انه لو كان الشك في مقدار العدة فهي شبهة حكمية قصر في السؤال عنها وليس معذورا فيها اتفاقا لاصالة
بقاء العدة واحكامها بل في رواية اخرى انه اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فالمراد من المعذورية
عدم حرمتها عليه مؤبدا لا من حيث المؤاخذة ويشهد له ايضا قوله ع بعد قوله نعم انه اذا انقضت عدتها فجائز
له ان يتزوجها فهو معذور في ان يتزوجها وكذا مع الجهل باصل العدة لوجوب الفحص واصالة عدم تاثير العقد خصوصا
مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل هذا ان كان الجاهل ملتفتا شاكا وان كان غافلا او
معتقدا للجواز فهو خارج عن مسألة البرائة لعدم قدرته على الاحتياط وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل
بالتحريم بقوله ع لانه لا يقدر الخ وان كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة
على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل الا انه اشكال يرد على الرواية على كل تقدير ومحصله لزوم التفكيك
بين الجهالتين فتدبر فيه وفي دفعه وقد يستدل على المطلب اخذا من الشهيد في الذكرى بقوله ع كل شيء فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية ان كل فعل

من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم
الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق
بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو
مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال
سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم اندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ام لا وبعبارة
اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين
ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال ح ان الرواية صادقة على مثل اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى
والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه
حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه يكون من جملة
الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق
بها غير معلوم انتهى اقول الظاهر ان المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى ولحم الحمير على ما مثل بهما اذ لا
يستقيم ارجاع الضمير في منه اليهما لكن لفظة منه ليس في بعض النسخ وايضا الظاهر ان المراد بقوله ع فيه حلال و
حرام كونه منقسما اليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مرددا بينهما اذ لا تقسيم مع الترديد اصلا لا ذهنا
ولا خارجا وكون الشيء مقسما لحكمين كما ذكره المستدل لم يعلم له معنى محصل خصوصا مع قوله قدس سره انه
يجوز لنا ذلك لان التقسيم الى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم امر لازم قهري لا جائز لنا وعلى ما
ذكرنا فالمعنى والله العالم ان كل كلي فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى والميتة
فهذا الكلي لك حلال الى ان تعرف القسم الحرام معينا في الخارج فتدعه وعلى اي تقدير فالرواية مختصة
بالشبهة في الموضوع واما ما ذكره المستدل من ان المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيته
لهما فهو مخالف لظاهر القضية ولضمير منه ولو على الاستخدام ثم الظاهر ان ذكر هذا القيد مع تمام الكلام
بدونه كما في قوله ع في رواية اخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله ع
حتى تعرف كما ان الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل ايضا يحصل بذلك ومنه يظهر فساد ما انتصر به بعض
المعاصرين للمستدل بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي فلا يشمل مثل شرب التتن
من انا نفرض شيئا له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه كاللحم فانه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام
وهو لحم الخنزير فهذا الكلي المنقسم حلال فيكون لحم الحمار حلالا حتى تعرف حرمته وجه الفساد ان وجود القسمين
في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار ولا دخل له في هذا الحكم اصلا ولا في تحقق الموضوع وتقييد الموضوع بقيد
اجنبي لا دخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الافراد منه مثل شرب التتن حتى احتاج هذا
المنتصر الى الحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسمان معلومان بالاجماع المركب مستهجن جدا لا ينبغي

صدوره من متكلم فضلا عن الامام عليه السلام هذا مع ان اللازم مما ذكر عدم الحاجة الى الاجماع المركب فان الشرب فيه قسمان
شرب الماء وشرب البنج فشرب التتن كلحم الحمار بعينه وكذا الافعال المجهولة الحكم واما الفرق بين الشرب واللحم بان
الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم فمما لا ينبغي ان يصغى اليه هذا كله مضافا الى ان الظاهر من قوله عليه السلام
حتى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء ومعلوم ان معرفة لحم الخنزير وحرمته
لا يكون غاية لحلية لحم الحمار وقد اورد على الاستدلال بلزوم استعمال قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في معنيين
احدهما انه قابل للاتصاف بهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما
والثاني انه منقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهو غير جائز وبلزوم استعمال قوله عليه السلام حتى تعرف
الحرام منه بعينه في المعنيين ايضا لان المراد حتى تعرف من الادلة الشرعية اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من
بينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل انتهى وليته امر بالتامل في الايراد الاول ايضا
ويمكن ارجاعه اليهما معا وهو الاولى وهذه جملة ما استدل به من الاخبار والانصاف ظهور بعضها في الدلالة
على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه في الشبهة بحيث لو فرض تمامية الاخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضة بينهما
لكن بعضها غير دال الا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد امر عام به فلا يعارض بما سيجيء من اخبار الاحتياط لو نهضت
للحجية سندا ودلالة واما الاجماع فتقريره من وجهين الاول دعوى اجماع العلماء كلهم من المجتهدين
والاخباريين على ان الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي او نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث انه مجهول
الحكم هي البراءة وعدم العقاب على الفعل وهذا الوجه لا ينفع الا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي و
النقلي للحظر والاحتياط فهو نظير حكم العقل الآتي الثاني دعوى الاجماع على ان الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه
من حيث هو هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب وتحصيل الاجماع بهذا النحو من وجوه الاول ملاحظة فتاوى
العلماء في موارد الفقه فانك لا تكاد تجد من زمان المحدثين الى زمان ارباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة
شيء من الافعال بمجرد الاحتياط نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف
القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها ولا باس بالاشارة الى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول فمنهم
ثقة الاسلام الكليني قدس سره حيث صرح في ديباجة الكافي بان الحكم فيما اختلف فيه الاخبار التخيير ولم يلزم
الاحتياط مع ما ورد من الاخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصان وما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه
فالظاهر ان كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا ومنهم الصدوق قدس سره فانه قال اعتقادنا ان الاشياء
على الاباحة حتى يرد النهي ومن هذا يظهر موافقة والده ومشايخه لانه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم
بل ربما يقول الذي اعتقده وافتي به واستظهر من عبارته هذه انه من دين الامامية واما السيد المرتضى قدس سره فقد صرح
باستقلال العقل باباحة ما لا طريق الى كونه مفسدة وصرح ايضا في مسألة العمل بخبر الواحد انه متى فرضنا
عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها الى حكم العقل واما الشيخ قدس سره فانه وان ذهب وفاقا لشيخه المفيد الى

ان الاصل

ان الاصل في الاشياء من طريق العقل الوقف الا انه صرح في العدة بان حكم الاشياء من طريق العقل وان كان
هو الوقف لكنه لا يمتنع ان يدل دليل سمعي على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر
كذلك واليه نذهب انتهى واما من تاخر عن الشيخ قدس سره كالحلبي والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم فحكمهم
بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم وبالجملة فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط وان كان ظاهر المعارج نسبته الى جماعة
ثم انه ربما نسب الى المحقق قدس سره رجوعه عما في المعارج الى ما في المعتبر من التفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره وانه لا يقول
بالبراءة في الثاني وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الادلة ان شاء الله ومما ذكرنا يظهر ان تخصيص بعض القول
بالبراءة بمتاخري الامامية مخالف للواقع وكانه ناش عما راى من السيد والشيخ من التمسك بالاحتياط في كثير
من الموارد ويؤيده ما في المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق الى جماعة الثاني الاجماعات المنقولة
والشهرة المحققة فانها قد تفيد القطع بالاتفاق وممن استظهر منه دعوى ذلك الصدوق في عبارته المتقدمة
عن اعتقاداته وممن ادعى اتفاق المحصلين عليه الحلي في اول السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والاجماع انه اذا
فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن ماخذ الشريعة التمسك بدليل العقل
انتهى ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه هو اصل البراءة وممن ادعى اطباق العلماء المحقق في المعارج
في باب الاستصحاب وعنه في المسائل المصرية ايضا في توجيه نسبة السيد الى مذهبنا جواز ازالة النجاسة بالمضاف
مع عدم ورود نص فيه ان من اصلنا العمل بالاصل حتى يثبت الناقل ولم يثبت المنع عن ازالة النجاسة بالمائعات
فلولا كون الاصل اجماعيا لم يحسن من المحقق قدس سره جعله وجها لنسبة مقتضاه الى مذهبنا واما الشهرة
فانما تتحقق بعد التتبع في كلمات الاصحاب خصوصا في الكتب الفقهية ويكفي في تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء
والمتاخرين الثالث الاجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام فان سيرة المسلمين من اول الشريعة بل في كل
شريعة على عدم الالتزام والالزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان وان طريقة
الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات وليس ذلك الا لعدم احتياج الرخصة في الفعل الى البيان
وكفاية عدم النهي فيها قال المحقق على ما حكي عنه ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتهيات
سواء علم الاذن فيها من الشرع ام لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكول ان يعلم التنصيص على اباحته و
يعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى
اقول ان كان الغرض مما ذكر من عدم التخطئة بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط
عليه من الشارع لكنه راجع الى الدليل العقلي الآتي ولا ينبغي الاستشهاد له بخصوص اهل الشرائع بل بناء كافة
العقلاء وان لم يكونوا من اهل الشرائع على قبح ذلك وان كان الغرض منه ان بناء العقلاء على تجويز الارتكاب
مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل
الحرام مثلا او فرض المولى في التكاليف العرفية ممن يؤاخذ على الحرام ولو صدر جهلا لم يزل بناؤهم على ذلك

فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وسيجيء الكلام فيه **الرابع** حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف
ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم اعلامه اصلا بتحريمه ودعوى ان
حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته
لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وان لم يكن في مورده تكليف في الواقع
فلو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا يصلح القاعدة
لورودها على قاعدة القبح المذكورة بل قاعدة القبح واردة عليها لانها فرع احتمال الضرر اعني العقاب ولا احتمال
بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع
للتكليف فتردد المكلف به بين امرين كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها هذا كله ان اريد بالضرر العقاب وان اريد
بها مضرة اخرى غير العقاب التي لا يتوقف ترتبها على العلم فهو وان كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير
بيان الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الاخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة
المحتملة لكان هذا مشترك الورود فلا بد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع واما من دعوى ترخيص الشارع
والاذن فيما شك في كونه من مصاديق الضرر وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعية انشاء الله تعالى ثم انه ذكر السيد ابو المكارم
قده في الغنية ان التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق وتبعه بعض من تأخر عنه فاستدل به على مسئلة
البراءة والظاهر ان المراد به ما لا يطاق الامتثال به واتيانه بقصد الطاعة كما صرح به جماعة من الخاصة والعامة
في دليل اشتراط التكليف بالعلم والا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به واحتمال كون
الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة او كون الغرض من التكليف مع الشك فيه
اتيان الفعل لداعي حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه مطلوبا للآمر وهذا ممكن من الشاك وان
لم يمكن من الغافل مدفوع بانه ان قام دليل على وجوب اتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية
اغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل والا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور والحاصل ان
التكليف المجهول لا يصح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقا وصدور الفعل من الفاعل احيانا لا لداعي التكليف
لا يمكن ان يكون غرضا للتكليف واعلم ان هذا الدليل العقلي كبعض ما تقدم من الادلة النقلية معلق
على عدم تمامية ادلة الاحتياط فلا يثبت به الا الاصل في مسئلة البراءة ولا يعد من ادلتها بحيث يعارض
اخبار الاحتياط وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة منها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر
او الجنون وفيه ان الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل اصل البراءة بذلك في
الامارات الدالة على الحكم الواقعي دون الاصول المثبتة للاحكام الظاهرية وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب
من باب الظن انشاء الله واما لو قلنا باعتباره من باب الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في المقام
لان الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب والمستصحب هنا ليس الا براءة الذمة من التكليف

في اصل البراءة

وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه مطلقا والاقوى هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل
او ما يستلزم ذلك اذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير
بيان اليه حتى يأمن العقل من العقاب ومعه لا حاجة الى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة ومن المعلوم ان المطلق
المذكور لا يترتب على المستصحبات المذكورة لان عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به
الشارع في الظاهر واما الاذن والترخيص في الفعل فهو وان كان امرا قابلا للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعا
الا ان الاذن الشرعي ليس لازما شرعيا للمستصحبات المذكورة بل هو من المقارنات حيث ان عدم المنع من الفعل
بعد العلم اجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير اثبات
وجود احد الضدين بنفي الآخر باصالة العدم ومن هنا تبين ان استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا من عدم اعتبار
الاستصحاب من باب الظن وعدم اثباته الا اللوازم الشرعية في هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فيه نعم من قال
باعتباره من باب الظن او انه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كلما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولو
لم يكن من اللوازم الشرعية فلا بأس بتمسكه به مع انه يمكن النظر فيه بناء على ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء
الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف فانسحابها في
القابل اشبه بالقياس من الاستصحاب فتأمل وبالجملة فاصل البراءة اظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من
ان يحتاج الى الاستصحاب ومنها ان الاحتياط عسر منفي وجوبه وفيه ان تعسره ليس الا من حيث كثرة موارده
وهي ممنوعة لان مجراها عند الاخباريين موارد فقد النص على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص وهي ليست
بحيث يفضي الاحتياط فيها الى الحرج وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة وهي عند الاكثر ليست
بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط الى الحرج ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة
فلا بد له من العمل بالظن الغير المنصوص على حجيته حذرا عن لزوم محذور الحرج ويتضح ذلك بما ذكروه في دليل
الانسداد الذي اقاموه على وجوب التعدي من الظنون المخصوصة فراجع ومنها ان الاحتياط قد يتعذر كما لو دار
الامر بين الوجوب والحرمة وفيه ما لا يخفى ولم ار ذكره الا في كلام شاذ لا يعبأ به احتج للقول الثاني وهو
وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلثة فمن الكتاب طائفتان احديهما ما دل على النهي عن القول بغير
علم فان الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء حيث انه لم يؤذن فيه ولا يرد ذلك على اهل
الاحتياط لانهم لا يحكمون بالحرمة وانما يتركون لاحتمال الحرمة وهذا بخلاف الارتكاب فانه لا يكون الا بعد الحكم
بالرخصة والعمل على الاباحة والاخرى ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع مثل ما ذكره الشهيد
في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد
وهي قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده اقول ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط
فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله فان تنازعتم في شيء فردوه

الى الله والرسول والجواب اما عن الايات الناهية عن القول بغير علم مضافا الى النقض بشبهة الوجوب والشبهة في
الموضوع فبان فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والاخباريين
البدين من ذلك واما عما عدا اية التهلكة فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة مع ان غايتها الدلالة على الرجحان
على ما استشهد به الشهيد قده واما عن اية التهلكة فبان الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم وبمعنى غيره
يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق ومن السنة طوائف احدها ما دل على حرمة القول و
العمل بغير العلم وقد ظهر جوابها مما ذكر في الايات الثانية ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم
وهي لا تحصى كثرة وظاهر التوقف المطلق السكون وعدم المضي فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل وهو
محصل قوله ع في بعض تلك الاخبار الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات فلا يرد على الاستدلال ان التوقف
في الحكم الواقعي مسلم عند كلا الفريقين والافتاء بالحكم الظاهري منعا او ترخيصا مشترك كذلك والتوقف
في العمل لا معنى له فنذكر بعض تلك الاخبار تيمنا منها مقبولة ابن حنظلة عن ابي عبد الله ع وفيها بعد ذكر المرجحات
اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ونحوها صحيحة جميل
ابن دراج عن ابي عبد الله ع وزاد فيها ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه
وما خالف كتاب الله فدعوه وفي رواية الزهري والسكوني وعبد الاعلى الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه ورواية ابي شيبة عن احدهما ع وموثقة
سعد بن زياد عن جعفر ع عن ابيه عن ابائه عليهم السلم عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لا تجامعوا في النكاح
على الشبهة وقفوا عند الشبهة الى ان قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتوهم
ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع بملاحظة ان الاقتحام في الهلكة لا خير فيه اصلا مع ان
جعله تعليلا لوجوب الارجاء في المقبولة وتمهيدا لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة على المطلوب
فمساقه مساق قول القائل اترك الاكل يوما خير من ان امنع منه سنة وقوله ع في مقام وجوب الصبر حتى يتيقن الوقت
لان اصلي بعد الوقت احب الي من ان اصلي قبل الوقت وقوله ع في مقام التقية لان افطر يوما من شهر رمضان
فاقضيه احب الي من ان يضرب عنقي ونظيره في اخبار الشبهة قول علي ع في وصيته لابنه ع امسك عن طريق
اذا خفت ضلالته فان الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال ومنها موثقة حمزة بن الطيار
انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه ع حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله
انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه الى
القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها
رواية جميل عن الصادق ع عن ابائه انه قال رسول الله ص الامور ثلثة امر بين لك رشده فاتبعه وامر
بين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل ومنها رواية جابر عن ابي جعفر ع في وصيته

لاصحابه

لاصحابه اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا ومنها رواية زرارة
عن ابي جعفر ع حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وقوله ع في رواية المسمعي الواردة
في اختلاف الحديثين وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم
وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا الى غير ذلك مما ظاهره وجوب
التوقف والجواب ان بعض هذه الاخبار مختص بما اذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في التهلكة ولا يكون ذلك
الا مع عدم معذورية الجاهل لاجل القدرة على ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام ع او الى الطرق المنصوبة منه ع
كما هو ظاهر المقبولة وموثقة حمزة بن الطيار ورواية جابر ورواية المسمعي وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك
لاتكاله في الامور العلمية على الاستنباطات العقلية الظنية او لكون المسئلة من الاعتقاديات كصفات الله
ورسوله والائمة صلوات الله وسلامه عليهم كما يظهر من قوله ع في رواية زرارة لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم
يجحدوا لم يكفروا والتوقف في هذه المقامات واجب وبعضها ظاهر في الاستحباب مثل قوله ع اورع الناس من
وقف عند الشبهة وقوله ع لا ورع كالوقوف عند الشبهة وقول امير المؤمنين ع من ترك ما اشتبه عليه من
الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وفي رواية نعمان بن بشير
قال سمعت رسول الله ص يقول لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك لو ان راعيا رعى الى
جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع في وسطه فدعوا المشتبهات وقوله من اتقى الشبهات فقد استبرء لدينه وملخص
الجواب عن جميع تلك الاحاديث انه لا ينبغي الشك في كون الامر فيها للارشاد من قبيل اوامر الاطباء المقصود
منها عدم الوقوع في المضار اذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على
ارتكاب الشبهة احيانا من الهلاك المحتمل فيها فالمطلوب في تلك الاخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب
الشبهة فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروي كما لو كان التكليف متحققا فعلا في موارد الشبهة
نظير الشبهة المحصورة ونحوها او كان المكلف قادرا على الفحص وازالة الشبهة بالرجوع الى الامام ع او الطرق
المنصوبة او كانت الشبهة من العقائد او الغوامض التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم وبصيرة بل نهى عن
ذلك بقوله ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فربما يوقع تكليف
التدين فيه بالاعتبارات العقلية او الشواذ النقلية الى العقاب بل الى الخلود فيه اذا وقع التقصير في مقدمات
تحصيل المعرفة في تلك المسئلة ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازما عقلا وشرعا من باب
الارشاد كامر الطبيب بترك المضار وان كان الهلاك المحتمل مفسدة اخرى غير العقاب سواء كانت دينية
كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة اقرب الى ارتكاب المعصية كما دل عليه غير واحد من الاخبار المتقدمة ام دنيوية
كالاحتراز عن اموال الظلمة فمجرد احتمالها لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعا والمفروض ان الامر
بالتوقف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته لان المفروض كونه للارشاد فيكون المقصود منه

التخويف

التخويف عن نحو غير العقاب من المضار المحتملة فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه وما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القبيل لان الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذة الاخروية باتفاق الاخباريين لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة وان زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بايراد التوقف والاحتياط فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخروي كان حالها حال الشبهة الموضوعية كاموال الظلمة والشبهة الوجوبية في انه لا يحتمل فيها الا غير العقاب من المضار والمفروض كون الامر بالتوقف فيها للارشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة وبالجملة فمفاد هذه الاخبار باسرها التحذير عن الهلكة المحتملة فلا بد من احراز احتمال التهلكة عقابا كانت او غيره وعلى تقدير احراز هذا الاحتمال فلا اشكال ولا خلاف في وجوب التحرز عنه اذا كان المحتمل عقابا واستحبابه اذا كان غيره فهذه الاخبار لا تنفع في احداث هذا الاحتمال ولا في حكمه فان قلت ان المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف والمتبادر من التهلكة في الاحكام الشرعية الدينية هي الاخروية فيكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لاجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع الاحتياط اذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح قلت ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترف به وان كان حكما ظاهريا نفسيا فالهلكة الاخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع وصريح الاخبار ارادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية هذا كله مضافا الى دوران الامر في هذه الاخبار بين حملها على ما ذكرنا وبين ارتكاب التخصيص فيها باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية وما ذكرنا اولى وحينئذ فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة اعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه فهي قضية تستعمل في المقامين وقد استعملها الائمة عليهم السلام كذلك في موارد استعمالها في مقام لزوم التوقف مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح وصحيحة جميل المتقدمة التي جعلت القضية فيها علة لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره او دلالته فان من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه وموثقة سعد بن زياد المتقدمة التي فيها قول النبي صلى الله عليه وآله لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة فان مولانا الصادق عليه السلام فسره في تلك الموثقة بقوله عليه السلام اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها او انها لك محرمة وما اشبه ذلك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة الخبر ومن المعلوم ان الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتفاق الاخباريين لكونها شبهة موضوعية ولاصالة عدم تحقق مانع النكاح وقد يجاب عن اخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر منها ان ظاهر اخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى عن غير علم ونحن نقول بمقتضاها ولكنا ندعي علمنا بالحكم الظاهري وهي الاباحة لادلة البرائة وفيه ان المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار وموارد اكثرها هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الارادة الذي هو الاقتحام في الهلكة لا التوقف في الحكم نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملا مشتبها لا من حيث كونه حكما

مشتبها

في شبهة فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم ومنها انها ضعيفة السند ومنها انها في مقام المنع عن العمل بالقياس وانه يجب التوقف عن القول اذا لم يكن هناك نص من اهل بيت الوحي عليهم السلام وفي كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الاخبار ومنها انها معارضة باخبار البرائة وهي اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل وغاية الامر التكافؤ فيرجع الى ما تعارض فيه النصان والمختار فيه التخيير فيرجع الى اصل البرائة وفيه ان مقتضى اكثر ادلة البرائة المتقدمة وهي جميع آيات الكتاب والعقل واكثر السنة وبعض تقريرات الاجماع عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف ومن المعلوم ان هذا من مستقلات العقل الذي لا يدل اخبار التوقف ولا غيرها من الادلة النقلية على خلافه وانما يثبت اخبار التوقف بعد الاعتراف بتماميتها على ما هو المفروض تكليفا ظاهريا بوجوب الكف وترك المضي عند الشبهة والادلة المذكورة لا تنفي هذا المطلب فتلك الادلة بالنسبة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل فلا معنى لاخذ الترجيح بينهما وما يبقى من السنة من قبيل قوله عليه السلام كل شيء مطلق لا يكافؤ اخبار التوقف لكونها اكثر واصح سندا واما قوة الدلالة في اخبار البرائة فلم يعلم وظهر ان الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف واما ما ذكره من الرجوع الى التخيير مع التكافؤ فيمكن للخصم منع التكافؤ لان اخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما قيل على البرائة ومنع التخيير على تقدير التكافؤ لان الحكم في تعارض النصين الاحتياط مع ان التخيير لا يضره لانه يختار ادلة وجوب الاحتراز عن الشبهات ومنها ان اخبار البرائة اخص لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة واخبار التوقف تشمل كل شبهة فتخصص باخبار البرائة وفيه ما تقدم من ان اكثر ادلة البرائة بالاضافة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل والدليل وما يبقى وان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيوجد في ادلة التوقف ما لا يكون اعم منه فان ما ورد فيه نهي معارض بما دل على الاباحة غير داخل في هذا الخبر ويشمله اخبار التوقف فاذا وجب التوقف هنا وجب التوقف فيما لا نص فيه بالاجماع المركب فتأمل مع ان جميع موارد الشبهة التي امر فيها بالتوقف لا تخلو عن ان يكون شيئا محتمل الحرمة سواء كان عملا ام حكما ام اعتقادا فتأمل والتحقيق في الجواب ما ذكرنا الثالثة ما دل على وجوب الاحتياط وهي كثيرة منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا ومنها موثقة عبد الله بن وضاح على الاقوى قال كتبت الى العبد الصالح عليه السلام يتوارى عنا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب عليه السلام ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك الخبر فان الظاهر ان قوله عليه السلام وتأخذ بيانا لمناط الحكم كما في قولك للمخاطب ارى لك ان توفي دينك وتخلص نفسك فيدل على لزوم الاحتياط مطلقا ومنها ما عن امالي

المفيد الثاني ولد الشيخ قده كالصحيح بسند عن مولينا ابي الحسن الرضا ع قال قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها عن خط الشيخ السند الاعلى محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد قده ومنها عن خط
الشهيد قده في حديث طويل عن عنوان البصري عن ابي عبد الله ع يقول فيه سل العلماء ما جهلت واياك ان
تسئلهم تعنتا وتجربة واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا واهرب من
الفتيا هربك من الاسد ولا تجعل رقبتك عتبة للناس ومنها ما ارسله الشهيد ره وحكى عن الفريقين من
قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل ومنها ما ارسله الشهيد قده
ايضا من قوله للناس انظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك ومنها ما ارسل ايضا عنهم ع ليس بناكب عن الصراط
من سلك سبيل الاحتياط والجواب اما عن الصحيحة فبعدم الدلالة لان المشار اليه في قوله ع بمثل هذا اما نفس
واقعة الصيد واما ان يكون السؤال عن حكمها وعلى الاول فان جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف بمعنى
ان وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الاخر عليه فيكون من قبيل وجوب اداء الدين
المردد بين الاقل والاكثر وقضاء الفوائت المرددة والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق لانه شك في
الوجوب وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وامثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة لاجل هذه الصحيحة
وغيرها لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلا له لعدم ثبوت التكليف فيه راسا وان جعلنا المورد من قبيل الشك
في متعلق التكليف وهو المكلف به لكون الاقل على تقدير وجوب الاكثر غير واجب بالاستقلال نظير وجوب التسليم
في الصلوة فالاحتياط فيها وان كان مذهب جماعة من المجتهدين ايضا الا ان ما نحن فيه من الشبهة الحكمية التحريمية
ليس مثلا لمورد الرواية لان الشك فيه في اصل التكليف هذا مع ان ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة
بالسؤال والتعلم فيما بعد ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسئلة لما
يستقبل من الوقايع ومنه يظهر انه ان كان المشار اليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقي الترديد
فان اريد بالاحتياط فيه الافتاء فيه بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه وان اريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها اصلا
حتى بالاحتياط فكذلك واما عن الموثقة فبان ظاهرها الاستحباب والظاهر ان مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية
لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة امارة عليها لان ارادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب
الامام لانه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله ولا ريب ان الانتظار مع الشك في الاستتار واجب فانه مقتضى استصحاب
عدم الليل والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلوة فالمخاطب بالاخذ بالحائطة هو الشاك في
براءة ذمته عن الصوم والصلوة ويتعدى منه الى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقينا لا مطلق الشاك
لان الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الاخباريين ايضا هذا كله
على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية ويحتمل بعيدا ان يراد من الحمرة
الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق الغروب وتعليله ح بالاحتياط وان كان بعيدا عن منصب الامام ع كما لا يخفى

الائمة يمكن ان يكون هذا النحو من التعبير لاجل التقية لايهام ان الوجه في التاخير هو حصول الجزم باستتار القرص و
زوال احتمال عدمه لا ان المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار كما ان قوله ع ارى لك ان تنتظر تستتم منه رائحة الاستحباب
فلعل التعبير به مع وجوب التاخير من جهة التقية وح فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل الا على رجحانه واما عن روايات الامالي
فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم اخراج اكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية مطلقا والحكمية الوجوبية والحمل
على الاستحباب ايضا مستلزم لاخراج موارد وجوب الاحتياط فيحمل على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب و
الندب وح فلا ينافي وجوبه في بعض الموارد وعدم لزومه في بعض اخر لان تاكد الطلب الارشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة
في الفعل لان الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة فيختلف رضاء المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب
المضرة كما ان الامر في الاوامر الواردة في اطاعة الله ورسوله للارشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات
هذا والذي يقتضيه دقيق النظر ان الامر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الالزامي لان المقصود منه بيان اعلى
مراتب الاحتياط لا جميع مراتبه ولا المقدار الواجب والمراد من قوله ع بما شئت ليس التعميم من حيث القلة والكثرة و
التفويض الى مشية الشخص لان هذا كله مناف لجعله بمنزلة الاخ بل المراد ان اي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي
في محلها وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا تستحسن بالنسبة الى الدين لانه بمنزلة الاخ الذي هو لك وليس بمنزلة سائر
الامور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال وما عدا الاخ من الرجال فهو بمنزلة قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
ومما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الاخبار المتقدمة مع ضعف السند في الجميع نعم يظهر من المحقق قده في المعارج اعتبار
سند النبوي دع ما يريبك حيث اقتصر في رده على انه خبر واحد لا يعول عليه في الاصول وان الزام المكلف بالاثقل
مظنة الريبة وما ذكره قده محل تامل لمنع كون المسئلة اصولية ثم منع كون النبوي من اخبار الاحاد المجردة لان
مضمونه وهو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره ثم منع عدم اعتبار اخبار الآحاد في المسئلة الاصولية وما ذكره
من ان الزام المكلف بالاثقل الخ فيه ان الالزام من هذا الامر فلا ريبة فيه الرابعة اخبار التثليث المروية عن
النبي ص والوصي وبعض الائمة صلوات الله عليهم اجمعين ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد
الامر باخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقولهم فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله ع انما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله ص حلال
بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم وجه الدلالة ان الامام ع اوجب طرح الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه والمراد ان الشاذ فيه
الريب لا ان الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه والا لم يكن معنى لتاخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية
والاصدقية والاورعية ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث
النبي ص والحاصل ان الناظر في الرواية يقطع بان الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه وهو الامر المشكل الذي
اوجب الامام ع رده الى الله ورسوله فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد بقول رسول الله ص في التثليث لا

يستعقب الامر بوجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات مضافا الى ان قوله نجا من المحرمات بناء على ان تخليص النفس من المحرمات واجب وقوله وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ويرد هذا النبوي في الظهور النبوي المروي عن ابي عبد الله ع في كلام طويل وقد تقدم في اخبار التوقف وكذا مرسلة الصدوق عن امير المؤمنين ع والجواب عنه ما ذكرنا سابقا من ان الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشادي للتحرز عن المضرة المحتملة فيها فقد يكون المضرة عقابا وح فالاجتناب لازم وقد يكون مضرة اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الاخباريين ايضا كما تقدم واذا تبين لك ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام فيكفي ح في مناسبة ذكر كلام النبي ص المسوق للارشاد انه اذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحا تفصيا عن الوقوع في مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحرز عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو ابعد من الريب واقرب الى الحق اذ لو قصر في ذلك واخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل ان يكون قد اخذ بغير ما هو الحجة له فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من الشارع فتأمل ويؤيد ما ذكرنا من ان النبوي ليس واردا في مقام الالزام بترك الشبهات امور احدها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة الحكمية مع اخراج اكثر الافراد مناف للسياق فان سياق الرواية آب عن التخصيص لانه ظاهر في الحصر وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين ولو بني على كونها منه لاجل ادلة جواز ارتكابها قلنا بمثله في الشبهة الحكمية الثاني انه ص رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم والمراد جنس الشبهة لانه في مقام بيان ما تردد بين الحرام والحلال لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع مع انه ينافي استشهاد الامام ع ومن المعلوم ان ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم الا على مجاز المشارفة كما يدل عليه بعض ما مضى وما يأتي من الاخبار فالاستدلال موقوف على اثبات كبرى وهي ان الاشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرم من دون سبق علم به اصلا الثالث الاخبار الكثيرة المساقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها منها قول النبي ص في رواية النعمان وقد تقدم في اخبار التوقف ومنها قول امير المؤمنين ع في مرسلة الصدوق انه خطب وقال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها ومنها رواية ابي جعفر الباقر ع قال قال جدي رسول الله ص في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعاها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه ومنها ما ورد من ان في حلال الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا ومنها رواية فضيل بن عياض قال قلت لابي عبد الله ع من الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله تع ويجتنب هؤلاء فاذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه **واما العقل** فتقريره بوجهين احدهما انا نعلم اجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله

تعالى

وما نهيكم عنه فانتهوا ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب او اليقين بعدم العقاب لان الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والاخباريين وبعد مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما احتمل ان يكون منها اذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته اذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمته واقعا فان قلت بعد مراجعة الادلة نعلم تفصيلا بحرمة امور كثيرة ولا نعلم اجمالا بوجود ما عداها فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط وبعبارة اخرى العلم الاجمالي قبل الرجوع الى الادلة واما بعده فليس هنا علم اجمالي قلت ان اريد من الادلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الاولي فكل مراجع في الفقه يعلم ان ذلك غير ميسر لان سند الاخبار لو فرض قطعيا لكن دلالتها ظنية وان اريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبرائة من ذلك التكليف المعلوم اجمالا اذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني الا وجوب الاخذ بمضمونه فان كان تحريما صار ذلك كانه احد المحرمات الواقعية وان كان تحليلا كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وان كان في الواقع من المحرمات وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين تلك الادلة حتى يحصل العلم بالبرائة بموافقتها بل ولا يحصل الظن بالبرائة عن جميع المحرمات المعلومة اجمالا وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الافعال كالعلم التفصيلي بها لان العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الاجمالي والظن غير مناف له لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعا على الوجه المذكور نعم لو اعتبر الشارع هذه الادلة بحيث انقلب التكليف الى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمنه الادلة من محتملات التحريم خارجا عن المكلف به فلا يجب الاحتياط فيها وبالجملة فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم اجمالا بوجود محرمات فيها ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثة فان مجرد قيام البينة على تحريم البعض لا يوجب العلم ولا الظن بالبرائة من جميع المحرمات نعم لو اعتبر الشارع البينة في المقام بمعنى انه امر بتشخيص المحرمات المعلومة وجودا وعدما بهذا الطريق رجع التكليف الى وجوب اجتناب ما قام عليه البينة لا الحرام الواقعي والجواب اولا منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه لان ما ذكرناه هو المتحصل من ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه في محله وح فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف به فعلا على تقدير حرمته واقعا وثانيا سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية الا ان من المقرر في الشبهة المحصورة كما سيجيء ان شاء الله انه اذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الاجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا فاصالة الحل في البعض الآخر غير معارضة بالمثل سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة احد الانائين تفصيلا فوقع قذرة في احدهما المجهول فانه لا يجب الاجتناب عن

عن

عن الآخر لان حرمة احدهما معلومة تفصيلا ام كان لا حصا كما في مثال الغنم المذكور فان العلم الاجمالي غير ثابت
بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة وسيجيء توضيحه انشاء الله وما نحن فيه من هذا
القبيل الوجه الثاني ان الاصل في الافعال الغير الضرورية الحظر كما نسب الى طائفة من الامامية فيعمل به حتى يثبت
من الشرع الاباحة ولم يرد الاباحة فيما لا نص فيه وما ورد على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الامر بالتوقف و
الاحتياط فالمرجع الى الاصل ولو نزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدهما واحتج عليه في العدة بان الاقدام
على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة وقد جزم بهذه القضية السيد ابو المكارم في الغنية
وان قال باصالة الاباحة كالسيد المرتضى قده تعويلا على قاعدة اللطف وانه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم
بيانها لكن ردها في العدة بانه قد يكون المفسدة في الاعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف والجواب
بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر انه ان اريد ما يتعلق بامر الآخرة من العقاب فيجب على الحكيم بيانه فهو مع عدم
البيان مأمون ولذا اريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل ايضا فوجوب دفعها غير
لازم عقلا اذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان لبعض الدواعي النفسانية وقد جوز
الشارع بل امر به في بعض الموارد وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية
لان المحرم هو مفهوم الاضرار وصدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاص
والشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين ايضا وسيجيء تتمة الكلام في الشبهة الموضوعية انشاء الله

وينبغي التنبيه على امور الاول ان المحكي عن المحقق التفصيل في اعتبار اصل البرائة بين ما يعم به البلوى
وغيره فيعتبر في الاول دون الثاني ولا بد من حكاية كلامه قده في المعتبر والمعارج حتى يتضح حال النسبة قال
في المعتبر الثالث يعني من ادلة العقل الاستصحاب واقسامه ثلثة الاول استصحاب حال العقل وهو التمسك با
لبرائة الاصلية كما تقول ليس الوتر واجبا لان الاصل برائة الذمة ومنه ان يختلف العلماء في حكم الدية بين الاقل
والاكثر كما في دية عين الدابة المترددة بين النصف والربع الى ان قال الثاني ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب
انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هنا دليل لظفرنا به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك
الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر الثالث استصحاب حال الشرع فاختار انه
ليس بحجة انتهى موضع الحاجة من كلامه قده وذكر في المعارج على ما حكي عنه ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية
فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك بالبرائة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه في انتفائه
دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه وهذا الدليل لا يتم الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا
بان ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم
ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو
تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة
غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند ذلك

يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى وحكي عن المحدث الاسترابادي في فوائده ان تحقيق هذا الكلام هو ان المحدث
الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها فاذا
لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي ان يحكم قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة آلاف
منهم تلامذة الصادق ع كما في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم
الائمة اظهار الدين عندهم وتاليفهم كلما يسمعون منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة ولتعمل
بما في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى فان رسول الله ص والائمة ع لم يضيعوا من في اصلاب الرجال من شيعتهم
كما في الروايات المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور دليل على حكم مخالف للاصل دليل
على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسئلة المفروضة الا عند العامة القائلين
بانه ص اظهر عند اصحابه كلما جاء به وتوفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره وما خص ص احدا بتعليم شيء لم يظهره
عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به انتهى كلامه اقول المراد بالدليل المصحح للتكليف حتى لا يلزم
التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به هو ما تيسر للمكلف الوصول اليه والاستفادة منه فلا فرق بين ما لم يكن
في الواقع دليل شاف اصلا او كان ولم يتمكن المكلف من الوصول اليه او تمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف او
تيسر ولم يتم دلالته في نظر المستدل فان الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق قده في كلامه
السابق سواء قلنا بان وراء الحكم الفعلي حكما آخر يسمى حكما واقعيا او حكما شانيا على ما يقتضيه مذهب المخطئة
ام قلنا بانه ليس وراءه حكم آخر للاتفاق على ان مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي وح فكلما
تتبع المستنبط في الادلة الشرعية في نظره الى ان علم من نفسه عدم تكليفه بازيد من هذا المقدار من التتبع
ولم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للاصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي ولا فرق في ذلك بين
العام البلوى وغيره ولا بين العامة والخاصة ولا بين المخطئة والمصوبة ولا بين المجتهدين والاخباريين
ولا بين احكام الشرع وغيرها من احكام سائر الشرائع وسائر الموالي بالنسبة الى عبيدهم هذا بالنسبة الى الحكم
الفعلي واما بالنسبة الى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل ع على النبي ص لو سميناه حكما بالنسبة الى الكل فلا يجوز
الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق قده من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به لان المفروض عدم
اناطة التكليف به نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوى به لا بمجرده بل مع ظن عدم
المانع عن نشره في اول الامر من الشارع او خلفائه او من وصل اليه لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره ولا
دخل له باصل البرائة التي هي من الادلة العقلية ولا بمسئلة التكليف بما لا يطاق ولا بكلام المحقق فما
تخيله المحدث تحقيقا لكلام المحقق مع انه غير تام في نفسه اجنبي عنه بالمرة نعم قد يستفاد من استصحاب البرائة
السابقة الظن بها فيما بعد الشرع كما سيجيء عن بعضهم لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره
المحقق قده ومن هنا يعلم ان تغاير القسمين الاولين باعتبار كيفية الاستدلال حيث ان مناط الاستدلال

في

فی هذا القسم الملازمة بین عدم الدلیل وعدم الحکم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من اقسام
الاستصحاب مبنی علی ارادة مطلق الحکم علی طبق الحالة السابقة عند الشک ولو لدلیل آخر غیر الاتکال علی الحالة
السابقة فیجری فیما لم یعلم فیه الحالة السابقة ومناط الاستدلال فی القسم الاول ملاحظة الحالة السابقة
حتی مع عدم العلم بعدم الدلیل علی الحکم ویشهد لما ذکرنا من المغایرة الاعتباریة ان الشیخ لم یقل بوجوب مضی
المتیمم الواجد للماء فی اثناء صلوته لاجل الاستصحاب وقال به لاجل ان عدم الدلیل دلیل العدم ثم هذا
القسم الثانی اعم موردا من الاول لجریانه فی الاحکام العقلیة وغیرها کما ذکره جماعة من الاصولیین والحاصل
انه لا ینبغی الشک فی ان بناء المحقق قده علی التمسک بالبرائة الاصلیة مع الشک فی الحرمة کما یظهر من تتبع
فتاویه فی المعتبر **الثانی** مقتضی الادلة المتقدمة کون الحکم الظاهری فی الفعل المشتبه الحکم هی الاباحة من غیر
ملاحظة الظن بعدم تحریمه فی الواقع فهذا الاصل یفید القطع بعدم اشتغال الذمة لا الظن بعدم الحکم
واقعا ولو افاده لم یکن معتبرا الا ان الذی یظهر من جماعة کونه من الادلة الظنیة منهم صاحب المعالم عند دفع
الاعتراض عن بعض مقدمات الدلیل الرابع الذی ذکره لحجیة خبر الواحد ومنهم شیخنا البهائی قده ولعل هذا
هو المشهور بین الاصولیین حیث لا یتمسکون فیه الا باستصحاب البرائة السابقة بل ظاهر المحقق فی المعارج الاطباق
علی التمسک بالبرائة الاصلیة حتی یثبت الناقل وظاهره ان اعتمادهم فی الحکم بالبرائة علی کونها هی الحالة
السابقة الاصلیة والتحقیق انه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا یعتبر والاجماع لیس علی اعتبار هذا
الظن وانما هو علی العمل علی طبق الحالة السابقة ولا یحتاج الیه بعد قیام الاخبار المتقدمة وحکم العقل
الثالث لا اشکال فی رجحان الاحتیاط عقلا ونقلا کما یستفاد من الاخبار المذکورة وغیرها وهل الاوامر
الشرعیة للاستحباب فیثاب علیه وان لم یحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعی او غیری بمعنی کونه مطلوبا لاجل
التحرز عن الهلکة المحتملة والاطمینان بعدم وقوعه فیها فیکون الامر به ارشادیا لا یترتب علی موافقته و
مخالفته سوی الخاصیة المترتبة علی الفعل او الترک نظیر اوامر الطبیب ونظیر الامر بالاشهاد عند المعاملة
لئلا یقع التنازع وجهان من ظاهر الامر بعد فرض عدم ارادة الوجوب ومن سیاق جل الاخبار الواردة فی ذلک
فان الظاهر کونها مؤکدة لحکم العقل بالاحتیاط والظاهر ان حکم العقل بالاحتیاط من حیث هو احتیاط علی تقدیر
کونه الزامیا لمحض الاطمینان ودفع احتمال العقاب وکما انه اذا تیقن بالضرر یکون الزام العقل لمحض الفرار عن
العقاب المتیقن فکذلک طلبه الغیر الالزامی اذا احتمل الضرر بل وکذا امر الشارع بالاطاعة فی قوله تع
اطیعوا الله ورسوله لمحض الارشاد لئلا یقع العبد فی عقاب المعصیة ویفوته ثواب الطاعة ولا یترتب علی
مخالفته سوی ذلک فکذلک امره بالاخذ بما یأمن معه الضرر لا یترتب علی موافقته سوی الامان المذکور ولا علی
مخالفته سوی الوقوع فی الحرام الواقعی علی تقدیر تحققه ویشهد لما ذکرنا ان ظاهر الاخبار حصر حکمة الاجتناب
عن الشبهة فی التفصی عن الهلکة الواقعیة لئلا یقع فیها من حیث لا یعلم واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم

فی کونه ورعا ومن المعلوم ان الامر باجتناب المحرمات فی هذه الاخبار لیس الا للارشاد لا یترتب علی موافقتها ومخالفتها
سوی الخاصیة الموجودة فی المأمور به وهو الاجتناب عن الحرام او فوتها فکذلک الامر باجتناب الشبهة لا یترتب علی موافقته
سوی ما یترتب علی نفس الاجتناب لو لم یأمر به الشارع بل فعله المکلف حذرا من الوقوع فی الحرام ولا یبعد التزام ترتب
الثواب علیه من حیث انه انقیاد واطاعة حکمیة فیکون حال الاحتیاط والامر به حال نفس الاطاعة الحقیقیة والامر
بها فی کون الامر لا یزید فیه علی ما ثبت فیه من المدح او الثواب لولا الامر هذا ولکن الظاهر من بعض الاخبار المتقدمة
مثل قوله ع من ارتکب الشبهات نازعته نفسه الی ان یقع فی المحرمات وقوله من ترک الشبهات کان لما استبان له من الاثم
اترک وقوله من یرتع حول الحمی اوشک ان یقع فیه هو کون الامر به للاستحباب وحکمته ان لا یهون علیه ارتکاب
المحرمات المعلومة ولازم ذلک استحقاق الثواب علی اطاعة اوامر الاحتیاط مضافا الی الخاصیة المترتبة علی نفسه
ثم لا فرق فیما ذکرنا من حسن الاحتیاط بالترک بین افراد المسئلة حتی مورد دوران الامر بین الاستحباب والتحریم بناء
علی ان دفع المفسدة الملزمة للترک اولی من جلب المصلحة الغیر الملزمة وظهور الاخبار المتقدمة فی ذلک ایضا ولا
یتوهم انه یلزم من ذلک عدم حسن الاحتیاط فیما احتمل کونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتیاط بترکه اذ لا ینفک
ذلک عن احتمال کون فعله تشریعا محرما لان حرمة التشریع تابعة لتحققه ومع اتیان ما احتمل کونها عبادة لداعی
هذا الاحتمال لا یتحقق موضوع التشریع ولذا قد یجب الاحتیاط مع هذا الاحتمال کما فی الصلوة الی اربع جهات
او فی الثوبین المشتبهین وغیرهما وسیجیء زیادة توضیح لذلک انشاء الله **الرابع** نسب الوحید البهبهانی قده الی
الاخباریین مذاهب اربعة فیما لا نص فیه التوقف والاحتیاط والحرمة الظاهریة والحرمة الواقعیة فیحتمل رجوعها
الی معنی واحد وکون اختلافها فی التعبیر لاجل اختلاف ما رکنوا الیه من ادلة القول بوجوب اجتناب الشبهة فبعضهم
رکن الی اخبار التوقف وآخر الی اخبار الاحتیاط وثالث الی اوامر ترک الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات کحدیث
التثلیث ورابع الی اوامر ترک المشتبهات من حیث انها مشتبهات فان هذا الموضوع فی نفسه حکمه الواقعی الحرمة و
الاظهر ان التوقف اعم بحسب المورد من الاحتیاط لشموله الاحکام المشتبهة فی الاموال والاعراض والنفوس مما یجب
فیها الصلح او القرعة فمن عبر به اراد وجوب التوقف فی جمیع الوقایع الخالیة عن النص العام والخاص والاحتیاط
اعم من موارد احتمال التحریم فمن عبر به اراد الاعم من محتمل التحریم ومحتمل الوجوب مثل وجوب السورة او وجوب الجزاء
المردد بین نصف الصید وکله واما الحرمة الظاهریة والواقعیة فیحتمل الفرق بینهما بان المعبر بالاولی قد
لاحظ الحرمة من حیث عروضها للموضوع المحکوم بحکم واقعی فالحرمة ظاهریة والمعبر بالثانیة قد لاحظها من حیث
عروضها للمشتبه الحکم وهو موضوع من الموضوعات الواقعیة فالحرمة واقعیة او بملاحظة انه اذا منع الشارع
المکلف من حیث انه جاهل بالحکم من الفعل فلا یعقل اباحته له واقعا لان معنی الاباحة الاذن والترخیص فی
ویحتمل الفرق بان القائل بالحرمة الظاهریة یحتمل ان یکون الحکم فی الواقع هی الاباحة الا ان ادلة الاجتناب
عن الشبهات حرمتها ظاهرا والقائل بالحرمة الواقعیة انما یتمسک فی ذلک باصالة الحظر فی الاشیاء من باب

يتبع التصرف فيما يختص بالغير بغير اذنه ويحتمل الفرق بان معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه
مطلقا وان كان مباحا في الواقع والقائل بالحرمة الواقعية يقول بانه لا حرمة ظاهرا اصلا فان كان في الواقع حراما
استحق المؤاخذة عليه والا فلا وليس معناها ان المشتبه حرام واقعا بل معناه انه ليس فيه الا الحرمة الواقعية
على تقدير ثبوتها فان هذا احد الاقوال للاخباريين في المسئلة على ما ذكره العلامة الوحيد المتقدم في موضع اخر
حيث قال بعد رد خبر التثليث المتقدم بانه لا يدل على الحظر ووجوب التوقف بل مقتضاه ان من ارتكب الشبهة
واتفق كونه حراما في الواقع يهلك لا مطلقا ويخطر بخاطري ان من الاخباريين من يقول بهذا المعنى انتهى ولعل
هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقا من ان الامر العقلي والنقلي بالاحتياط للارشاد من قبيل اوامر
الطبيب لا يترتب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المامور به او تركه لو لم يكن امر نعم الارشاد
على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم كما في بعض اوامر الطبيب لا للاولوية كما اختاره القائلون بالبراءة
واما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس الا التخلص عن الهلاك المحتمل في الفعل نعم فاعله يستحق المدح من حيث
تركه لما يحتمل ان يكون تركه مطلوبا عند المولى ففيه نوع من الانقياد ويستحق عليه المدح والثواب واما تركه
فليس فيه الا التجري بارتكاب ما يحتمل ان يكون مبغوضا للمولى ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه واستحقاق
العقاب عليه بل عرفت في مسئلة حجية العلم المناقشة في حرمة التجري بما هو اعظم من ذلك كان يكون الشيء
مقطوع الحرمة بالجهل المركب ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق
العقاب بترك الاحتياط والتجري في الاقدام على ما يحتمل كونه مبغوضا وسياتي تتمة توضيح ذلك في الشبهة
المحصورة ان شاء الله **الخامس** ان اصل الاباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم اصل موضوعي حاكم عليه فلو
شك في حل اكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى اصالة الحل وان شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية
فالحكم الحرمة لاصالة عدم التذكية لان من شرائطها قابلية المحل وهي مشكوكة فيحكم بعدمها وكون الحيوان
ميتة ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين قدهما فيما اذا شك في حيوان متولد من طاهر ونجس لا يتبعهما
في الاسم وليس له مماثل ان الاصل فيه الطهارة والحرمة فان كان الوجه فيه اصالة عدم التذكية فانما يحسن مع
الشك في قبول التذكية وعدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج كما ادعاه بعض وان كان الوجه
فيه اصالة حرمة اكل لحمه قبل التذكية ففيه ان الحرمة قبل التذكية لاجل كونه من الميتة فاذا فرض اثبات جواز
تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج حرمته الى موضوع اخر ولو شك في قبول التذكية رجع الى الوجه السابق
وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن اصالة الحل والاباحة نعم ذكر شارح الروضة هنا وجها اخر ونقله بعض
محشيها عن الشهيد في تمهيد القواعد قال شارح الروضة ان كلا من النجاسات والمحللات محصورة فاذا لم يدخل
في المحصور منها كان الاصل طهارته وحرمة لحمه وهو ظاهر انتهى ويمكن منع حصر المحللات بل المحرمات محصورة والعقل
والنقل دل على اباحة ما لم يعلم حرمته ولذا يتمسكون كثيرا باصالة الحل في باب الاطعمة والاشربة ولو قيل ان

الحل انما علق في قوله تعالى قل احل لكم الطيبات المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما شك في كونه
طيبا فالاصل عدم احلال الشارع له قلنا ان التحريم محمول في القران على الخبائث والفواحش فاذا شك فيه
فالاصل عدم التحريم ومع تعارض الاصلين يرجع الى اصالة الاباحة وعموم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي وقوله
ليس الحرام الا ما حرم الله مع انه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت كونه طيبا بل الطيب ما لا يستقذر فهو امر عدمي يمكن
احرازه بالاصل عند الشك فتدبر **السادس** حكي عن بعض الاخباريين كلام لا يخلو ايراده عن فائدة وهو انه هل
يجوز احد ان يقف عبد من عباد الله تعالى فيقال له بم كنت تعمل في الاحكام الشرعية فيقول كنت اعمل بقول المعصوم
واقتفي اثره وما يثبت من المعلوم فان اشتبه علي شيء عملت بالاحتياط افيزل قدم هذا العبد عن الصراط ويقابل
بالاهانة والاحتياط فيؤمر به الى النار ويحرم من مرافقة الابرار هيهات هيهات ان يكون اهل التسامح والتساهل
في الدين في الجنة خالدين واهل الاحتياط في النار معذبين انتهى كلامه اقول لا يخفى على العوام فضلا عن غيرهم
ان احدا لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وانه سبيل النجاة واما الافتاء بوجوب الاحتياط فلا اشكال
في انه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمته فان ثبت وجوب الافتاء فالامر يدور بين الوجوب والتحريم والا فالاحتياط
في ترك الفتوى وحينئذ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله فان التفت الى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه باس بارتكاب
المشتبه وان لم يلتفت اليه واحتمل العقاب كان مجبولا على الالتزام بتركه كمن احتمل ان فيما يريد سلوكه من الطريق
سبعا وعلى كل تقدير فلا ينفع قول الاخباريين له ان العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل
ولا قول الاصولي له ان العقل يحكم بنفي الباس مع الاشتباه وبالجملة فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط
والافتاء بوجوبه من الاخباريين نظير الافتاء بالبراءة من المجتهدين ولا متيقن من الامرين في البين ومفاسد
الالتزام بالاحتياط ليست باقل من مفاسد ارتكاب المشتبه كما لا يخفى فما ذكره هذا الاخباري من الانكار
لم يعلم توجهه الى احد والله العالم وهو الحاكم **المسئلة الثانية** ما اذا كان دوران حكم الفعل بين
الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص اما بان يكون اللفظ الدال على الحكم مجملا كالنهي المجرد عن القرينة اذا قلنا
باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة واما بان يكون الدال على متعلق الحكم كذلك سواء كان الاجمال في وضعه
كالغناء اذا قلنا باجماله فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة ام كان الاجمال في المراد منه كما اذا شك
في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك اطلاق يؤخذ به والحكم في ذلك كله كما في المسئلة الاولى والادلة
المذكورة من الطرفين جارية هنا وربما يتوهم ان الاجمال اذا كان في متعلق الحكم كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر
كان ذلك داخلا في الشبهة في طريق الحكم وهو فاسد **المسئلة الثالثة** ان يدور حكم الفعل بين
الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحا لاحدهما والاقوى فيه ايضا عدم وجوب
الاحتياط لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها وبعض ما ورد في خصوص
تعارض النصين مثل ما في عوالي اللئالي من مرفوعة العلامة الى زرارة عن مولانا ابي جعفر ع قال قلت

جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما نعمل فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معاً عدلان مرضيان موثقان عندك فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف نصنع قال فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان فكيف اصنع قال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر الحديث وهذه الرواية وان كانت اخص من اخبار التخيير الا انها ضعيفة السند وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفي كتاب العوالي وصاحبه فقال ان الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب العوالي مع ما هي عليها من الارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور انتهى ثم اذا لم نقل بوجوب الاحتياط ففي كون اصل البرائة مرجحاً لما يوافقه او كون الحكم الوقف او التساقط والرجوع الى الاصل او التخيير بين الخبرين في اول الامر او دائماً وجوه ليس هنا محل ذكرها فان المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط والله العالم بقي هنا شيء وهو ان الاصوليين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر الموافق للاصل على المخالف ونسب تقديم المخالف وهو المسمى بالناقل الى اكثر الاصوليين بل الى جمهورهم منهم العلامة قده وعنونوا ايضاً مسئلة تقديم الخبر الدال على الاباحة على الدال على الحظر والخلاف فيه ونسب تقديم الحاظر على المبيح الى المشهور بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك والخلاف في المسئلة الاولى ينافي الوفاق في الثانية كما ان قول الاكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للاصل بل التخيير او الرجوع الى الاصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الاخباريين والبرائة عند المجتهدين حتى العلامة مضافاً الى ذهاب جماعة في المسئلة الى التخيير ويمكن ان يقال ان مرادهم من الاصل في مسئلة الناقل والمقرر اصالة البرائة من الوجوب لا اصالة الاباحة فيفارق مسئلة تعارض المبيح والحاظر وان حكم اصحابنا بالتخيير او الاحتياط لاجل الاخبار الواردة لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما فيفارق المسئلتين لكن هذا الوجه قد يأباه مقتضى ادلتهم فلاحظ وتأمل

المسئلة الرابعة دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب مع كون الشك في الواقعة الجزئية لاجل الاشتباه في بعض الامور الخارجية كما اذا شك في حرمة شرب مائع واباحته للتردد في انه خل او خمر وفي حرمة لحم لتردده بين كونه من الشاة او من الارنب والظاهر عدم الخلاف في ان مقتضى الاصل فيه الاباحة للاخبار الكثيرة في ذلك مثل قوله ع كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال واستدل العلامة ره في كره على ذلك برواية مسعدة بن صدقة كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك يكون ولعله سرقة او العبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا

من اصحابنا

اونقوم

او نقوم به البينة وتبعه عليه جماعة من المتأخرين ولا اشكال في ظهور صدرها في المدعى الا ان الامثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستنداً الى اصالة الحلية فان الثوب والعبد ان لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لاجل اليد وان لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الاصل فيهما حرمة التصرف لاصالة بقاء الثوب على ملك الغير واصالة الحرية في الانسان المشكوك في رقيته وكذا الزوجة ان لوحظ فيها اصل عدم تحقق النسب او الرضاع فالحلية مستندة اليه وان قطع النظر عن هذا الاصل فالاصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطيها وبالجملة فهذه الامثلة الثلاثة بملاحظة الاصل الاولي محكومة بالحرمة والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل الموضوعي الثانوي فالحل غير مستند الى اصالة الاباحة في شيء منها هذا ولكن في الاخبار المتقدمة بل في جميع الادلة من الكتاب والعقل كفاية مع ان صدرها وذيلها ظاهر ان في المدعى وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظراً الى ان الشارع بين حكم الخمر مثلاً فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدمة العلمية فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام مدفوع بان النهي عن الخمر يوجب حرمة الافراد المعلومة تفصيلاً او المعلومة اجمالاً المتردد بين محصور والاول لا يحتاج الى مقدمة علمية والثاني يتوقف على الاجتناب من اطراف الشبهة لا غير واما ما احتمل كونه خمراً من دون علم اجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه وليس مقدمة للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه وما ذكر من التوهم جار فيه ايضاً لان العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش وما نهيكم عنه فانتهوا تدل على حرمة امور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها ومنشأ التوهم المذكور ملاحظة تعلق حكم بكلي مردد بين مقدار معلوم وبين اكثر منه فيتخيل ان التردد في المكلف به مع العلم بالتكليف فيجب الاحتياط ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجوبية حيث تخيل بعض ان دوران ما فات من الصلوات بين الاقل والاكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية وقد عرفت وسيأتي اندفاعه فان قلت ان الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرماً فيجب دفعه قلنا ان اريد بالضرر العقاب وما يجري مجراه من الامور الاخروية فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان وان اريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان كما في المضار الدنيوية فوجوب دفعه عقلاً لو سلم كما تقدم من الشيخ وجماعة لم يسلم وجوبه شرعاً لان الشارع صرح بحلية كل ما لم يعلم حرمته فلا عقاب عليه كيف وقد يحكم الشارع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلق بامر المعاد كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام فان قيل نختار اولاً احتمال الضرر المتعلق بامور الآخرة والعقل لا يدفع ترتبه من دون بيان لاحتمال المصلحة في عدم البيان ووكول الامر الى ما يقتضيه العقل كما صرح في العدة في جواب ما ذكره القائلون باصالة الاباحة من انه لو كان هناك في الفعل مضرة آجلة لبينها وثانياً نختار المضرة الدنيوية وتحريمه ثابت شرعاً لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة كما استدل به الشيخ ايضاً في العدة على دفع اصالة الاباحة وهذا الدليل ومثله رافع للحلية الثابتة بقولهم ع كل

شف

شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام قلت لو سلمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الاخروي الا ان قولهم ع كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بيان لعدم الضرر الاخروي واما الضرر الغير الاخروي فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع وآية التهلكة مختصة بمظنة الهلاك وقد صرح الفقهاء في باب المسافر بان سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك وكذا في باب التيمم والافطار لم يرخصوا الا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك نعم ذكر قليل من متاخري المتاخرين انسحاب حكم الافطار والتيمم مع الشك ايضا لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر بل لدعوى تعلق الحكم في الادلة بخوف الضرر الصادق مع الشك بل بعض افراد الوهم ايضا لكن الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمية اذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن انما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو كما يحكم بوجوب دفع الضرر الاخروي كذلك الا انه قد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه نفع اخروي فلا يستقل العقل بوجوب دفعه ولذا لا ينكر العقل امر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها له في الجهاد والاكراه على القتل او على الارتداد وح فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز ان يبيحه الشارع لمصلحة فاباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد او لغيرها من المصالح اولى بالجواز فان قلت اذا فرضنا قيام امارة غير معتبرة على الحرمة فيظن الضرر فيجب دفعه مع انعقاد الاجماع على عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعتبر قلنا الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر اما الاخروي فلان المفروض عدم البيان فيقبح واما الدنيوي فلان الحرمة لا يلازم الضرر الدنيوي بل القطع بها ايضا لا يلازمه لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلق بالامور الاخروية ولو فرض حصول الظن بالضرر الدنيوي فلا محيص عن التزام حرمته كسائر ما ظن فيه الضرر الدنيوي من الحركات والسكنات **وينبغي التنبيه على امور الاول** ان محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يقضي بالحرمة فمثل المراة المرددة بين الزوجة والاجنبية خارج عن محل الكلام لان اصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة بل استصحاب الحرمة حاكمة على اصالة الاباحة ونحوه المال المردد بين مال نفسه وملك غيره مع سبق ملك الغير له واما مع عدم سبق ملك احد عليه فلا ينبغي الاشكال في عدم ترتب احكام ملكه عليه من جواز بيعه ونحوه مما يعتبر فيه تحقق المالية واما اباحة التصرفات الغير المترتبة في الادلة على ماله وملكه فيمكن القول بها للاصل ويمكن عدمه لان الحلية في الاملاك لا بد لها من سبب محلل بالاستقراء ولقوله ع لا يحل مال الا من حيث احله الله ومبنى الوجهين ان اباحة التصرف هي المحتاجة الى السبب فيحرم مع عدمه ولو بالاصل وان حرمة التصرف محمولة في الادلة على ملك الغير فمع عدم تملك الغير ولو بالاصل ينتفي ومن قبيل ما لا يجري فيه اصالة الاباحة اللحم المردد بين المذكى والميتة فان اصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على اصالتي الاباحة والطهارة وربما يتخيل خلاف ذلك تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية واخرى لمعارضة اصالة عدم التذكية باصالة عدم

الموت

الموت والحرمة والنجاسة من احكام الميتة والاول مبني على عدم حجية الاستصحاب ولو في الامور العدمية والثاني مدفوع اولا بانه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالاصل ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الاصل والدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله وما اكل السبع فلم يبح الشارع الا ما ذكي وانا طه الاباحة الاكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الامور الوجودية المعتبرة في التذكية فاذا انتفى بعضها ولو بحكم الاصل انتفت الاباحة وثانيا ان الميتة عبارة عن غير المذكى اذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف انفه بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعا وتمام الكلام في الفقه **الثاني** ان الشيخ الحر اورد في بعض كلماته اعتراضا على معاشر الاخباريين وحاصله انه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه حيث اوجبتم الاحتياط في الاول دون الثاني واجاب بما لفظه ان حد الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة والتحريم كمن شك في اكل الميتة انه حلال او حرام وحد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون محموله معلوما كما في اشتباه اللحم الذي يشترى من السوق لا يعلم انه مذكى او ميتة مع العلم بان المذكى حلال والميتة حرام ويستفاد هذا التقسيم من احاديث الائمة ع ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث ويأتي بعضها انتهى وقسم متردد بين القسمين وهي الافراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض افراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه انواعه في افراد يسيرة وبعض افراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاخبار دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر ما يدل على ذلك وجوها منها قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال فهذا واشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم الى ان قال واذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما اقول كان مطلبه ان هذه الروايات وامثالها مخصصة لعموم ما دل على التوقف ووجوب الاحتياط في مطلق الشبهة والا فجريان اصالة الاباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمية مع ان سياق اخبار التوقف والاحتياط يأبى عن التخصيص من حيث اشتمالها على العلة العقلية لحسن التوقف والاحتياط اعني الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة فحملها على الاستحباب اولى ثم قال ومنها قوله ع حلال بين وحرام بين وشبهات وهذا انما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احدهما من الآخر الا علام الغيوب وهذا ظاهر واضح اقول فيه مضافا الى ما ذكرنا من اباء سياق الخبر عن التخصيص ان رواية التثليث التي هي العمدة من ادلتهم ظاهرة في حصر ما يبتلى به المكلف من الافعال في ثلثة فان كانت عامة للشبهة الموضوعية ايضا صح الحصر وان اختص بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المردد بين الحلال والحرام قسما رابعا لانه ليس حلالا بينا ولا حراما بينا ولا مشتبه الحكم ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الامام ع انما الامور ثلثة كان ذلك اظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية اذ المحصور في هذه الفقرة الامور

التي

التي يرجع فيها الى بيان الشارع فلا يرد نقضا لان يكون الفرد الخارجي المشتبه امرا رابعا للثلاثة واما ما ذكره من
المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من انه لا يعلم الحلال من الحرام الا علام الغيوب ففيه انه ان اريد عدم وجودهما
ففيه ما لا يخفى وان اريد بذلك انها ضبط انا لسنده تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لا من شموله له مع ان دعوى كون الحلال
البين من حيث الحكم اكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع بل المحرمات الخارجية المعلومة اكثر بمراتب من
المحرمات الكلية المعلوم تحريمها ثم قال ومنها ما ورد من الامر البليغ باجتناب ما يحتمل الحرمة والاباحة بسبب تعارض
الادلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي اقول ما دل على التخيير والتوسعة مع التعارض
وعلى الاباحة مع عدم ورود النهي وان لم يكن في الكثرة بمقدار ادلة التوقف والاحتياط الا ان الانصاف ان دلالتها
على الاباحة والرخصة اظهر من دلالة تلك الاخبار على وجوب الاجتناب ثم قال ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار
لا يكاد يوجد وجه اقرب منه اقول مقتضى الانصاف ان حمل ادلة الاحتياط على الرجحان المطلق اقرب مما ذكره ثم قال
ما حاصله ومنها ان الشبهة في نفس الحكم يسئل عنها الامام ع بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب
السؤال عنه بل علمهم بجميع افراده غير معلوم او معلوم العدم لانه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون
منه ما يحتاجون اليه واذا شاؤوا ان يعلموا شيئا علموه انتهى اقول ما ذكره من الفرق لا مدخل له فان طريق الحكم
لا يجب الفحص عنه وازالة الشبهة فيه لا من الامام ع ولا من غيره من الطرق الممكنة منها والرجوع الى الامام ع انما
يجب فيما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم واما مسألة مقدار معلومات الامام ع
من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيتهم او على التفاتهم الى نفس الشيء او عدم توقفه
على ذلك فلا يكاد يظهر من الاخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس فالاولى وكول علم ذلك اليهم صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين ثم قال ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم امر ممكن مقدور لان انواعه محصورة
بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه من عدم وجود الحلال البين ولزوم تكليف ما
لا يطاق والاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد لاستلزام الاقتصار في اليوم والليلة على
لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات انتهى اقول لا ريب ان اكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن امارات الحل والحرمة
كيد المسلم والسوق واصالة الطهارة وقول المدعي بلا معارض والاصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين و
الاخباريين على ما صرح به المحدث الاسترابادي ره كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب وبالجملة فلا يلزم حرج من
الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الامارات لقلتها ثم قال ومنها ان اجتناب الحرام واجب عقلا ونقلا ولا يتم
الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي ومن الافراد الغير الظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا به
وكان مقدورا فهو واجب الى غير ذلك من الوجوه وان امكن المناقشة في بعضها فمجموعها دليل كاف شاف في هذا
المقام والله اعلم بحقايق الاحكام انتهى اقول الدليل المذكور اولى بالدلالة على وجوب الاجتناب عن الشبهة في طريق
الحكم بل لو تم لم يتم الا فيه لان وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت الا بدليل حرمة ذلك الشيء او امر وجوب اطاعة الا

والنواهي

والنواهي مما ورد في الشرع وحكم به العقل فهي كلها تابعة لتحقق الموضوع اعني الامر والنهي والمفروض ان الثابت تحققه
النهي ع فاذا فرض عدم الدليل على الحرمة فاين وجوب ذي المقدمة حتى يثبت وجوبها ثم يمكن ان يقال في الشبهة في
طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع افراده الواقعية ولا يحصل العلم بموافقة
هذا الامر العام الا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته لكنك عرفت الجواب عنه سابقا وان التكليف [illegible]
غير منجز الا بالعلم التفصيلي او الاجمالي فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الاجمالي لا يجب لا نفسا ولا
مقدمة والله العالم **الثالث** انه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك
امارة على الحل مغنية عن اصالة الاباحة الا انه لا ريب في ان الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث
المتقدم ذكره بل يلزم ازيد مما ذكره فلا يجوز الامر به من الحكيم لمنافاته للغرض والتبعيض بحسب الموارد واستحباب
الاحتياط حتى يلزم الاختلال ايضا مشكل لان تحديده في غاية العسر فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط في
المظنونات واما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات اليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام ويدل على
هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقا واستلزام كليته الاختلال ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات فالحرام
المحتمل اذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة الى حقوق الله
ويدل على هذا جميع ما ورد من التاكيد في امر النكاح وانه شديد وانه يكون منه الولد منها ما تقدم من قوله ع لا تجامعوا
على النكاح بالشبهة قال ع فاذا بلغك ان امرأة ارضعتك الى ان قال ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة وقد يعارض هذه بما دل على عدم وجوب السؤال والتوبيخ عليه وعدم قبول قول من يدعي حرمة المعقودة
مطلقا او بشرط عدم كونه ثقة وغير ذلك وفيه ان مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط فلا ينافي الاستحباب
ويحتمل التبعيض بين موارد الامارة على الاباحة وموارد لا يوجد الا اصالة الاباحة فيحمل ما ورد من الاجتناب
عن الشبهات على الثاني دون الاول لعدم صدق الشبهة بعد الامارة الشرعية على الاباحة فان الامارات
في الموضوعات بمنزلة الادلة في الاحكام مزيلة للشبهة خصوصا اذا كان المراد من الشبهة ما يتحير في حكمه ولا بيان
من الشارع لا عموما ولا خصوصا بالنسبة اليه دون مطلق ما فيه الاحتمال وهذا بخلاف اصالة الاباحة فانها حكم
في مورد الشبهة لا مزيلة لها هذا ولكن ادلة الاحتياط لا يختص فيما ذكر في لفظ الشبهة بل العقل مستقل
بحسن الاحتياط مطلقا فالاولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرام وما ذكر من ان تحديد الاستحباب
بصورة لزوم الاختلال عسر فهو انما يقدح في وجوب الاحتياط لا في حسنه **الرابع** اباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة
بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع لعموم ادلته من العقل والنقل وقوله ع
في ذيل رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة فان ظاهره
حصول الاستبانة وقيام البينة لا بالتحصيل وقوله هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان [illegible]
مثل قوله ع في اللحم المشترى من السوق كل ولا تسئل وقوله ع ليس عليكم المسألة ان الخوارج ضيقوا على انفسهم

يحتاط فيه الاولى

الشبهات الوقوف عندها

وقوله

وقوله في حكاية المقطعة التي تبين لها زوج لم يسئلك وارده في موارد وجود الامارة الشرعية على الحلية
فلا تشمل ما نحن فيه الا ان المسئلة غير خلافية مع كفاية الاطلاقات **المطلب الثاني** في دوران حكم
الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام وفيه ايضا مسائل **المسئلة الاولى** فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي
من جهة عدم النص المعتبر كما اذا ورد خبر ضعيف او فتوى جماعة بوجوب فعل كالدعاء عند رؤية الهلال وكالاستهلال
في رمضان وغير ذلك والمعروف من الاخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل باصالة البرائة وعدم وجوب الاحتياط
قال المحدث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل انه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب الا اذا علمنا
اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين الفردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد
للصيد او اثنين ونحو ذلك فانه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركهما معا للنص وتحريم الجزم بوجوب احدهما بعينه
عملا باحاديث الاحتياط انتهى موضع الحاجة وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه بعد تقسيم اصل البرائة الى
قسمين احدهما انها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب
هذا القسم لا خلاف في صحة الاستدلال به اذ لم يقل احد ان الاصل الوجوب وقال في محكي كتابه المسمى بالدرر
النجفية ان كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف
به بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق انتهى لكنه قده في مسئلة وجوب الاحتياط قال بعد القطع برجحان
الاحتياط ان منه ما يكون واجبا ومنه ما يكون مستحبا فالاول كما اذا تردد المكلف في الحكم اما لتعارض الادلة او لتشابهها
او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البرائة الاصلية او لكون ذلك الفرد مشكوكا في اندراجه تحت بعض
الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك والثاني كما اذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل
الشرعي احتمالا مستندا الى بعض الاسباب المجوزة كما اذا كان مقتضى الدليل الشرعي اباحة شيء وحليته لكن
يحتمل قريبا بسبب بعض تلك الاسباب انه مما حرمه الشارع وان لم يعلم به المكلف ومنه جوائز الجائر ونكاح امرأة
بلغك انها ارضعتك او ارضعت معك الرضاع المحرم الا انه لم يثبت ذلك شرعا ومنه ايضا الدليل
المرجوح في نظر الفقيه اما اذا لم يحصل ما يوجب الشك والريبة فانه يعمل على ما ظهر له من الادلة وان احتمل النقيض
باعتبار الواقع ولا يستحب له الاحتياط هنا بل ربما كان مرجوحا لاستفاضة الاخبار بالنهي عن السؤال عند
الشراء من سوق المسلمين ثم ذكر الامثلة للاقسام الثلثة لوجوب الاحتياط اعني اشتباه الدليل وتردده بين
الوجوب والاستحباب وتعارض الدليلين وعدم النص قال ومن هذا القسم ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا
يعم به البلوى عند من لم يعتمد على البرائة الاصلية فان الحكم فيه ما ذكر كما سلف انتهى ومن يظهر منه
وجوب الاحتياط هنا المحدث الاسترابادي حيث حكي عنه في الفوائد المدنية انه قال ان التمسك بالبرائة الاصلية
من حيث هي هي انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعد تواتر الاخبار بان كل واقعة يحتاج اليها الى يوم القيمة
فيها خطاب قطعي من الله فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف فيما لم يعلم حكمه

وعكس وضوح [illegible]

معللين بانه بعد ان كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان من حكم بغير ما انزل الله تعالى فاولئك
هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه
بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم السلام فنقول التمسك بالبرائة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين
للحسن والقبح الذاتيين وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين كما هو المستفاد من كلامهم
وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم
لا يقال بقي هنا اصل آخر وهو ان يكون الخطاب الذي ورد في الواقعة موافقا للبرائة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما
لا يرضى به لبيب لان خطابه تعالى تابع للمصالح والحكم ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال هذا الكلام مما
لا يرتاب في قبحه نظرا الى ان نسبة الاهمال في الاحكام الى الحكيم تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان
هذا المقال ثم اقول الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في الثلثة وحديث دع ما يريبك
الى ما لا يريبك ونظائرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا من البرائة الاصلية واوجب التوقف فيها ثم قال
بعد ان الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل الحرمة ان عادة العامة والمتاخرين من الخاصة جرت بالتمسك
بالبرائة الاصلية ولما ابطلنا جواز التمسك بها في المقامين لعلمنا بان الله اكمل لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة
يحتاج اليها ورد فيها خطاب قطعي من الله خال عن المعارض وبان كل ما جاء به نبينا مخزون عند العترة
الطاهرة عليهم السلام ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبرائة الاصلية بل اوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه واوجبوا
الاحتياط في بعض صوره فعلينا ان نبين ما يجب ان يفعل في المقامين وسنحققه فيما يأتي انشاء الله وذكر هناك ما حاصله
وجوب الاحتياط عند تساوي احتمالي الامر الوارد بين الوجوب والاستحباب ولو كان ظاهرا في الندب بني على جواز الترك
وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء وتمسك في ذلك بحديث ما حجب الله علمه وحديث رفع التسعة قال وخرج
عن تحتهما كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه لحديث التثليث اقول قد عرفت فيما تقدم في نقل كلام المحقق قده ان
التمسك باصل البرائة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق الى العلم به وهذا لا دخل له باكمال الدين
وعدمه ولا لكون الحسن والقبح او الوجوب والتحريم عقليين او شرعيين في ذلك والعمدة فيما ذكره هذا المحدث
من اوله الى اخره تخيله ان مذهب المجتهدين التمسك بالبرائة الاصلية لنفي الحكم الواقعي ولم اجد احدا
يستدل بها على ذلك نعم قد عرفت سابقا ان ظاهر جماعة من الامامية جعل اصل البرائة من الادلة الظنية
كما تقدم في المطلب الاول استظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة لكن ما ذكره من اكمال الدين لا ينفي حصول الظن لجواز
دعوى ان المظنون بالاستصحاب او غيره موافقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله للبرائة وما ذكره من تبعية خطاب الله للحكم
والمصالح لا ينافي ذلك لكن الانصاف ان الاستصحاب لا يفيد الظن خصوصا في المقام كما سيجيء في محله ولا امارة
غيره يفيد الظن فالاعتراض على مثل هؤلاء انما هو منع حصول الظن ومنع اعتباره على تقدير الحصول ولا دخل
لاكمال الدين وعدمه ولا للحسن والقبح العقليين في هذا المنع وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط

في المقام عن جماعة حيث قال العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى لزومه وفصل آخرون انتهى وحكى عن [illegible]
الى جماعة فالظاهر ان المسألة خلافية لكن لم يعرف القائل به بعينه وان كان يظهر من الشيخ والسيدين التمسك
به احيانا لكن يعلم مذهبهم من اكثر المسائل والاقوى فيه جريان اصالة البراءة للادلة الاربعة المتقدمة مضافا
الى الاجماع المركب **وينبغي التنبيه على امور الاول** ان محل الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي
المستقل واما اذا احتمل كون شيء واجبا لكونه جزءا او شرطا لواجب آخر فهو داخل في الشك في المكلف به وان كان
المختار جريان اصل البراءة فيه ايضا كما سيجيء ان شاء الله تعالى لكنه خارج عن هذه المسألة الاتفاقية **الثاني** انه لا
اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه اذا اتى به لداعي احتمال المحبوبية
لانه انقياد واطاعة حكمية والحكم بالثواب هنا اولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم بناء على انه في
حكم المعصية وان لم يفعل محرما واقعيا وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير
الاستحباب وجهان اقواهما العدم لان العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا
او اجمالا كما في كل من الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب
تعلق الامر به بل هو لاجل كونه انقيادا للشارع والعبد معه في حكم المطيع بل لا يسمى ذلك ثوابا ودعوى ان العقل
اذا استقل بحسن هذا الاتيان ثبت بحكم الملازمة الامر به شرعا مدفوعة لما تقدم في المطلب الاول من ان الامر
الشرعي بهذا النحو من الانقياد كامره بالانقياد الحقيقي والاطاعة الواقعية في معلوم التكليف ارشادي محض لا
يترتب على موافقته ومخالفته ازيد مما يترتب على نفس وجود المأمور به او عدمه كما هو شأن الاوامر الارشادية فلا اطاعة
لهذا الامر الارشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة كما ان اطاعة الاوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الامر الوارد
بها في قوله تعالى اَطيعوا الله ورسوله ويحتمل الجريان بناء على ان هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة
ومنع توقفها على ورود امر بها بل يكفي الاتيان به لاحتمال كونه مطلوبا او كون تركه مبغوضا ولذا استقرت
سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملا على اعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى
النادرة واستدل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم
بقوله تعالى فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ واتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وقوله تعالى وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ
اَنَّهُمْ اِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ والتحقيق انه ان قلنا بكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبية
ولو اجمالا فهو والا فما اورده في الذكرى كاوامر الاحتياط لا يجدي في صحتها لان موضوع التقوى والاحتياط
الذي يتوقف عليه هذه الاوامر لا يتحقق الا بعد اتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة
حتى نية التقرب والا لم يكن احتياطا فلا يجوز ان يكون تلك الاوامر منشأ للقربة المنوية فيها اللهم الا ان يقال بعد
النقض بورود هذا الايراد في الاوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله تعالى اَقيموا الصلوة وآتوا الزكوة حيث
ان قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطرا او شرطا والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الامر الوارد

فيها ان المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة
فمعنى الاحتياط بالصلوة الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فاوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد
المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وان لم يعلم المقلد كون هذا
الفعل مما شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبية ولو اريد بالاحتياط في هذه الاوامر معناه الحقيقي
وهو اتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية لم يجز للمجتهد ان يفتي باستحبابه الا مع التقييد باتيانه بداعي الاحتمال
حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة اهل الفتوى على خلافه فعلم ان المقصود اتيان الفعل بجميع ما
يعتبر فيه عدا نية الداعي ثم ان منشأ احتمال الوجوب اذا كان خبرا ضعيفا فلا حاجة الى اخبار الاحتياط وكلفة
اثبات ان الامر فيها للاستحباب الشرعي دون الارشاد العقلي لورود بعض الاخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه
الثواب كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبد الله قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان
اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله وعن البحار بعد ذكرها ان هذا الخبر من المشهورات رواه العامة والخاصة
باسانيد والظاهر ان المراد من شيء من الثواب بقرينة ضمير فعمله واضافة الاجر اليه هو الفعل المشتمل على الثواب
وفي عدة الداعي عن الكليني قده انه روى بطرقه عن الائمة ع انه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه
وان لم يكن الامر كما نقل اليه وارسل نحوه السيد قده في الاقبال عن الصادق ع الا ان فيه كان له ذلك والاخبار الواردة
في هذا الباب كثيرة الا ان ما ذكرناها اوضح دلالة على ما نحن فيه وان كان يورد عليه ايضا تارة بان ثبوت الاجر
لا يدل على الاستحباب الشرعي واخرى بما تقدم في اوامر الاحتياط من ان قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به
بهذه الاخبار فلا يجوز ان تكون هي المصححة لفعله فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب وكون البالغ هو الثواب
الخاص فهو المتسامح فيه دون اصل شرعية الفعل وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضا
او مع الثواب لكن يرد هذا منع الظهور مع اطلاق الخبر ويرد ما قبله ما تقدم في اوامر الاحتياط واما الايراد
الاول فالانصاف انه لا يخلو عن وجه لان الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعا على البلوغ وكونه الداعي على العمل
ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبي ص والتماس الثواب الموعود ومن المعلوم ان
العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب وح فان كان الثابت في هذه الاخبار اصل الثواب
كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق واما طلب الشارع لهذا الفعل فان كان على وجه الارشاد لاجل
تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور وهو عين الامر بالاحتياط وان كان على وجه الطلب الشرعي
المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب لان هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى
وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي الا ان هذا وعد على الاطاعة الحقيقية وما نحن فيه وعد على الاطاعة
الحكمية وهو الفعل الذي يعد معه العبد في حكم المطيع فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التي يعد معها العبد
في حكم المطيع من حيث الانقياد واما ما يتوهم من ان استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب

الشرعي من الاخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله عم من سرّح لحيته فله كذا
مدفوع بان الاستفادة هناك باعتبار ان ترتب الثواب لا يكون الا مع الاطاعة حقيقة او حكما فمرجع تلك الاخبار
الى بيان الثواب على اطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهي تكشف عن تعلق الامر بها من الشارع فالثواب هناك لازم
للامر يستدل به عليه استدلالا انيّا ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك
او الفعل واما الثواب الموعود في هذه الاخبار فهو باعتبار الاطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع
واحتمال الصدق ولو لم يرد به امر آخر اصلا فلا يدل على طلب شرعي آخر له نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب ارشادي
لتحصيل ذلك الموعود والغرض من هذه الاوامر كاوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله
عباده المنقادين المعذورين بمنزلة المطيعين وان كان الثابت بهذه الاخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر
بعضها فهو وان كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق اصل الثواب على هذا العمل بناء على ان العقل لا يحكم باستحقاق
ذلك الثواب المسموع الداعي الى الفعل بل قد يناقش في تسميته ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الامر ثوابا
وان كان نوعا من الجزاء والعوض الا ان مدلول هذه الاخبار اخبار عن تفضل الله عز وجل على العامل بالثواب المسموع
وهو ايضا ليس لازما لامر شرعي هو الموجب لهذا الثواب بل هو نظير قوله تعم من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ملزوم
لامر ارشادي يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف والحاصل انه كان ينبغي للمتوهم ان يقيس ما نحن فيه
بما ورد من الثواب على تبنه الخبر لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات ثم ان الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي
يظهر في ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا فان
مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتد وكذا الحكم باستحباب
غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله بل يحتمل قويا ان يمنع من المسح
ببلله وان قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا فافهم **الثالث** ان الظاهر اختصاص ادلة البراءة بصورة الشك
في الوجوب التعييني سواء كان اصليا او عرضيا كالواجب المخير المتعين لاجل الانحصار اما لو شك في الوجوب
التخييري والاباحة فلا تجري فيه ادلة البراءة لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به
ويعاقب عليه وفي جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل لانه ان كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين غيره
او وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان اصالة عدم الوجوب اذ ليس هنا الا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد
فتعين هنا اجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك واما اذا كان الشك في
ايجابه بالخصوص جرى اصالة عدم الوجوب واصالة عدم لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم اذا شك في اسقاطه
له اما اذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم وشك في كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر او مباحا مسقطا
لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا يجري الاصل الا بالنسبة الى طلبه وتجري اصالة البراءة
عن وجوبه التعييني بالعرض اذا فرض تعذر ذلك الواجب الآخر وربما يتخيل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب

الايتمام

الايتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها بناء على رجوع المسألة الى الشك في كون الايتمام مستحبا مسقطا او واجبا
مخيرا بينه وبين الصلوة مع القراءة فيتدفع وجوبه التخييري بالاصل لكن الظاهر ان المسألة ليست من هذا القبيل لان
صلوة الجماعة فرد من الصلوة الواجبة فتتصف بالوجوب لا محالة واتصافها بالاستحباب من باب افضل فردي الواجب
فيختص بما اذا تمكن المكلف من غيره فاذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب كما اذا امتنع لمانع آخر من الصلوة منفردا لكن
يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه فانه يتمكن من الصلوة منفردا بلا قراءة لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالايتمام
فتعيين احد المسقطين يحتاج الى دليل قال فخر المحققين في الايضاح في شرح قول والده قدهما والاقرب وجوب
الايتمام على الامي العاجز ووجه القرب تمكنه من صلوة صحيحة القراءة ويحتمل عدمه لعموم نصين احدهما الاكتفاء
بما يحسن مع عدم التمكن من التعلم الثاني ندبية الجماعة والاول اقوى لانه يقوم مقام القراءة اختيارا فيتعين عند
الضرورة لان كل بدل اختياري يجب عينا عند تعذر مبدله وقد بين في الاصول ويحتمل العدم لان قراءة
الامام مسقطة لوجوب القراءة عن المأموم والتعذر ايضا مسقط فاذا وجد احد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر
اذ التقدير ان كلا منهما سبب تام والمنشأ ان قراءة الامام بدل او مسقط انتهى والمسألة محتاجة الى التأمل
ثم ان الكلام في الشك في الوجوب الكفائي كوجوب رد السلام على المصلي اذا سلم على جماعة وهو منهم يظهر مما
ذكرنا فافهم **المسألة الثانية** فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة اجمال اللفظ كما اذا قلنا باشتراك لفظ
الامر بين الوجوب والاستحباب او الاباحة والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط وقد تقدم من المحدث العاملي في
الوسائل انه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب ويشمله ايضا معقد اجماع المعارج لكن تقدم من المعارج ايضا
عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا وقد صرح صاحب الحدائق تبعا للمحدث الاسترابادي بوجوب
التوقف والاحتياط هنا قال في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف ان من يعتمد على اصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب
وفيه اولا منع جواز الاعتماد على البراءة الاصلية في الاحكام الشرعية وثانيا ان مرجع ذلك الى ان الله تعالى حكم بالاستحباب
لموافقة البراءة ومن المعلوم ان احكام الله تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفية ولا يمكن ان يقال ان مقتضى المصلحة
موافقة البراءة الاصلية فانه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب انتهى وفيه ما لا يخفى فان القائل بالبراءة الاصلية
ان رجع اليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك الى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب
فضلا عن تعليل ذلك بالبراءة الاصلية وان رجع اليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الاحكام للمصالح
وعدم تبعيتها كما عليه الاشاعرة اجنبي عن ذلك اذ الواجب عليه اقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق
بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحة او لا عنها على الخلاف وبالجملة فلا ادري وجها للفرق بين ما لا نص فيه وبين
ما اجمل فيه النص سواء قلنا باعتبار هذا الاصل من باب حكم العقل او من باب الظن حتى لو جعل مناط الظن عموم
البلوى فان عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور والا لنقل مع
توفر الدواعي بخلاف الاستحباب لعدم توفر الدواعي على نقله ثم ان ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا والكلام

والكلام

هنا والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم نعم الاخبار المتقدمة فيمن بلغه الثواب لا يجري هنا لان الامر لو دار بين الوجوب والاباحة لم يدخل في موارده لان المفروض احتمال الاباحة فلا يعلم بلوغ الثواب وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج اليها والله العالم **المسئلة الثالثة** فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين وهنا مقامات لكن المقصود هنا اثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط والمعروف عدم وجوبه هنا وما تقدم في المسئلة الثانية من نقل الوفاق والخلاف آت هنا وقد صرح المحدثان المتقدمان بابتناء التوقف والاحتياط هنا ولا مدرك له سوى اخبار التوقف التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة على الوجوب فيما نحن فيه مع انها اعم مما دل على التوسعة والتخيير وما دل على التوقف في خصوص المتعارضين وعدم العمل بواحد منهما مختص ايضا بصورة التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام واما رواية غوالي اللئالي المتقدمة الامرة بالاحتياط وان كانت اخص منها الا انك قد عرفت ما فيها مع امكان حملها على صورة التمكن من الاستعلام ومنه يظهر عدم جواز التمسك هنا بصحيحة ابن الحجاج الواردة في جزاء الصيد بناء على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه ومما يدل على الامر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري حيث كتب الى الصاحب عجل الله فرجه يسئلني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجوز ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل عن حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذا التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا الخبر فان الحديث الثاني وان كان اخص من الاول وكان اللازم تخصيص الاول به والحكم بعدم وجوب التكبير الا ان جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالاخذ باحد الخبرين من باب التسليم يدل على ان الحديث الاول نقله الامام عليه السلام بالمعنى واراد شموله لحالة الانتقال من القعود الى القيام بحيث لا يمكن ارادة ما عدا هذا الفرد منه فاجاب بالتخيير ثم ان وظيفة الامام عليه السلام وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي الا ان هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع وليس فيه الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب لاجل كفاية قصد القربة في العمل وكيف كان فاذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه ثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالاجماع والاولوية القطعية ثم ان جماعة من الاصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في ترجيح الناقل او المقرر وحكي عن الاكثر ترجيح الناقل وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للاباحة وذهب جماعة الى ترجيح الاول وذكروا تعارض الخبر المفيد للاباحة والمفيد للحظر وحكي عن الاكثر بل الكل تقديم الحاظر ولعل هذا كله مع قطع النظر عن الاخبار **المسئلة الرابعة** دوران الامر بين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه في موضوع الحكم ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية من ادلة البرائة عند الشك في التكليف وتقدم

ايضا

ايضا اندفاع توهم ان التكليف اذا تعلق بمفهوم وجب مقدمة لامتثال التكليف في جميع افراده موافقته في كل ما يحتمل ان يكون فردا له ومن ذلك يعلم انه لا وجه للاستناد الى قاعدة الاشتغال فيما اذا ترددت الفائتة بين الاقل والاكثر كصلوتين وصلوة واحدة بناء على ان الامر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضي لزوم الاتيان بالاكثر من باب المقدمة توضيح ذلك مضافا الى ما تقدم في الشبهة التحريمية ان قوله اقض ما فات يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته وهو الاقل ولا يدل اصلا على وجوب ما شك في فوته وليس فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة فالامر بقضاء ما فات واقعا لا يقتضي الا وجوب المعلوم فواته لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال ان اللفظ ناظر الى الواقع من غير تقييد بالعلم بل من جهة ان الامر بقضاء الفائت الواقعي لا يعد دليلا الا على ما علم صدق الفائت عليه وهذا لا يحتاج الى مقدمة ولا يعلم منه وجوب شيء اخر يحتاج الى المقدمة العلمية والحاصل ان المقدمة العلمية المتصفة بالوجوب لا يكون الا مع العلم الاجمالي نعم لو اجرى في المقام اصالة عدم الاتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه فله وجه وسيجيء الكلام عليه هذا ولكن المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم بل المقطوع به من المفيد الى الشهيد الثاني انه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها وظاهر ذلك خصوصا بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصة وان القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ كون الحكم على القاعدة قال في التذكرة لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد صلى من تلك الصلوات الى ان يغلب في ظنه الوفاء لاشتغال الذمة بالفائت فلا يحصل البرائة قطعا الا بذلك ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد صلى تلك الصلوة مكررا حتى يظن الوفاء ثم احتمل في المسئلة احتمالين اخرين احدهما تحصيل العلم لعدم البرائة الا باليقين والثاني الاخذ بالقدر المعلوم لان الظاهر ان المسلم لا يفوت الصلوة ثم نسب كلا الوجهين الى الشافعية انتهى وحكي هذا الكلام بعينه عن النهاية وصرح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الامكان وصرح في الرياض بان مقتضى الاصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلا للبرائة اليقينية وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ قده في التهذيب حيث قال اما ما يدل على انه يجب ان يكثر منها فهو ما ثبت ان قضاء الفرائض واجب واذا ثبت وجوبها ولا يمكنه ان يتخلص من ذلك الا بان يستكثر منها وجب انتهى وقد عرفت ان المورد من موارد جريان اصالة البرائة والاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه او في ان الفائت منه صلوة العصر فقط او هي مع الظهر فان الظاهر عدم افتائهم بلزوم قضاء الظهر وكذا ما لو تردد فيما فات عن ابويه او فيما تحمله بالاجارة بين الاقل والاكثر وربما يظهر عن بعض المحققين الفرق بين هذه الامثلة وبين ما نحن فيه حيث حكي عنه في رد صاحب الذخيرة القائل بان مقتضى القاعدة في المقام الرجوع الى البرائة قال ان المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائتة قطعا وكذلك الحال في الفائتة الثانية والثالثة وهكذا ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الاطلاقات والاستصحاب بل الاجماع ايضا واي شخص يحصل منه التامل في انه على ما قبل صدور النسيان كان مكلفا وبمجرد صدور النسيان

ينفع

يرفع التكليف الثابت وان انكر حجية الاستصحاب فهو يسلم ان الشغل اليقيني يستدعي البرائة اليقينية الى
ان قال نعم في الصورة التي يحصل للمكلف علم اجمالي باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعا تعددها لكن لا
يعلم مقدارها فانه يمكن ح ان يقال لا يتحقق الشغل بازيد من المقدار الذي تيقنه الى ان قال والحاصل ان
اذا حصل القطع باشتغال الذمة بمتعدد والتبس عليه ذلك كما امكنه الخروج عن عهدته فالامر كما افتى به الاصحاب
وان لم يحصل ذلك بان يكون ما علم به خصوص اثنين او ثلث واما ازيد من ذلك فلا بل احتمال احتمله فالامر كما
ذكره في خيرة ومن هنا لو لم يعلم اصلا بمتعدد في فائتة وعلم ان صلوة صبح يومه فاتت اما صبحها فلا يعلم
ولا يظن فوته اصلا فليس عليه الا ما تيقنه الواحدة دونما احتمل لكونه شكا بعد خروج الوقت والمفروض انه
ليس عليه قضاؤها بل لعله المفتي به انتهى كلامه رفع مقامه ويظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقا ولا يحضرني
الان حكم لاصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام بل الظ منهم اجراء اصل البرائة في امثال ما نحن فيه مما لا يحصى
ومنها توجيه الحكم فيما نحن فيه بان الاصل عدم الاتيان بالصلوة الواجبة فيترتب عليه وجوب القضاء الا في صلوة
علم الاتيان بها في وقتها ودعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالاصل لا مجرد عدم
الاتيان الثابت بالاصل ممنوعة لما يظهر من الاخبار وكلمات الاصحاب من ان المراد بالفوت مجرد الترك كما
بيناه في الفقه واما ما دل على ان الشك في اتيان الصلوة بعد وقتها لا يعتد به فلا يشمل ما نحن فيه
وان شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم فتوضيحه ان القضاء وان كان بامر جديد الا ان ذلك
الامر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلوة من عند دخول وقتها الى آخر زمان التمكن من المكلف غاية الامر
كون هذا على سبيل تعدد المط بان يكون الكلي المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوبا وكون اتيانه في
الوقت مطلوبا اخر كما ان اداء الدين ورد السلام واجب في اول اوقات الامكان ولو لم يفعل ففي الآن الثاني
وهكذا وح فاذا دخل الوقت وجب ابراء الذمة عن ذلك الكلي فاذا شك في برائة ذمته بعد الوقت
فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني البرائة اليقينية وجوب الاتيان كما لو شك في البرائة
قبل خروج الوقت وكما لو شك في اداء الدين الفوري فلا يقال ان الطلب في الزمان الاول قد ارتفع بالعصيان
ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه وكذلك جواب السلام والحاصل ان التكليف المتعلق بالمطلق و
المقيد لا ينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة الى المطلق فلا يكون المقام مجرى البرائة هذا
ولكن الانصاف ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الاصحاب اليه في المقام اما اولا فلان من المحتمل بل الظ على القول
بكون القضاء بامر جديد كون كل من الاداء والقضاء تكليفا مغايرا للاخر فهو من قبيل وجوب الشيء ووجوب
تداركه بعد فوته كما يكشف عن ذلك تعلق امر الاداء بنفس الفعل وامر القضاء به بوصف الفوت ويؤيده بل يعينه
ما دل على ان لكل من الفرائض بدلا وهو قضاؤه عدا الولاية لا من باب الامر بالكلي والامر بفرد خاص منه كقوله
صم وصم يوم الخميس او الامر بالكلي والامر بتعجيله كرد السلام وقضاء الدين فلا يجري فيه قاعدة الاشتغال و

واستصحابا واما ثانيا فلان منع عموم ما دل على ان الشك في الاتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به للمقام خال عن
السند خصوصا مع اعتضاده بما دل على ان الشك في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه مثل قوله ع انما الشك في شيء لم تجزه
ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلوة واما ثالثا فلانه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه
عن ابويه اذا شك في مقدار ما فات منهما ولا اظنهم يلتزمون بذلك وان التزموا بانه اذا وجب على الميت لجهله
بما فاته مقدار معين يعلم او يظن معه البرائة وجب على الولي قضاء ذلك المقدار لوجوبه ظاهرا على الميت بخلاف ما لم يعلم
بوجوبه عليه وكيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف واضعف منه التمسك فيما نحن فيه بالنص الوارد في ان من عليه من
النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته بناء على ان ذلك طريق لتدارك ما فات ولم
يحص لا انه مختص بالنافلة مع ان الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك بطريق اولى **المطلب الثاني**
فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في حكم دوران الامر بين الوجوب والحرمة
من جهة عدم الدليل على تعيين احدهما بعد قيام الدليل على احدهما كما اذا اختلفت الامة على قولين بحيث علم
عدم الثالث فلا ينبغي الاشكال في اجراء اصالة عدم كل من الوجوب والحرمة بمعنى نفي الاثار المتعلقة بكل واحد
منهما بالخصوص اذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم في اول الكتاب في فروع اعتبار العلم الاجمالي
وانما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان اصالة البرائة وعدمه فان في المسئلة وجوها ثلثة الحكم بالاباحة
ظاهرا نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهرا ولا واقعا ومرجعه الى الغاء
الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل والا لزم الترجيح بلا مرجح ووجوب الاخذ
باحدهما بعينه او لا بعينه ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة
اذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد امتثال التكليف او كان احدهما المعين كذلك لم يكن اشكال في عدم جواز
طرحهما والرجوع الى الاباحة لانها مخالفة قطعية عملية وكيف كان فقد يقال في محل الكلام بالاباحة ظاهرا
لعموم ادلة الاباحة الظاهرية مثل قولهم كل شيء لك حلال وقولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان
كلا من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه وغير ذلك من ادلته حتى قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او امر
على رواية الشيخ اذ الظ ورود احدهما بحيث يعلم تفصيلا فيصدق هنا انه لم يرد امر ولا نهي هذا كله
مضافا الى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك فان الجهل باصل الوجوب علة تامة عقلا لقبح العقاب
على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه وكذا الجهل باصل الحرمة وليس العلم بجنس التكليف المردد
بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بامر مردد حتى يقال ان التكليف في المقام معلوم اجمالا واما
دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تع لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها ان المراد بوجوب الالتزام ان اريد وجوب
موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه فان في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اذ المفروض
عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال وان اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله تع فهو

تابع للعلم بالحكم فان علم تفصيلا وجب التدين به كذلك وان علم اجمالا وجب التدين بثبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التدين باباحته ظاهرا اذ الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين به ومنه يظهر اندفاع ما يقال ان الالتزام وان لم يكن واجبا باحدهما الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبتني عدم جواز احداث القول الثالث اذا اختلفت الامة على قولين يعلم دخول الامام ع في احدهما توضيح الاندفاع ان المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو ايضا متحقق في الواقع فلم يبق الا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي وهذا مما لا دليل على وجوبه اصلا والحاصل ان الواجب شرعا هو الالتزام والتدين بما علم انه حكم الله الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم التفصيلي يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلا الى تلك الكبرى فلا يعقل وجوده مع انتفائه وليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على الامر والاخر على النهي كما هو مورد بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين ولا يمكن ان يقال ان المستفاد منه بتنقيح المناط وجوب الاخذ باحد الحكمين وان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل اخر فانه يمكن ان يقال ان الوجه في حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلا بد من الاخذ باحدهما وهذا تكليف شرعي في المسئلة الاصولية غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالا في المسئلة الفرعية بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير امكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ويشير الى ما ذكرنا من الوجه قوله ع في بعض تلك الاخبار بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وقوله ع من باب التسليم اشارة الى انه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من اخبار الائمة ع كما يظهر ذلك من الاخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الائمة ع منها قوله لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا وجب التسليم لاحدهما مخيرا في تعيينه ثم ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة او منع الا ان مجرد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض فافهم وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة وما ذكروه في مسئلة اختلاف الامة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع الى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الامام ع مع ان عدم جواز الرجوع الى الثالث المطابق للاصل ليس اتفاقيا على ان ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير كما سيجيء هو ارادة التخيير الواقعي المخالف لقول الامام ع في المسئلة ولذا اعترض عليه المحقق بانه لا ينفع التخيير فرارا عن الرجوع الى الثالث المطابق للاصل لان التخيير ايضا طرح لقول الامام ع وان انتصر للشيخ بعض بان التخيير بين

الحكمين واخذ احدهما هو المقدار الممكن من الاخذ بقول الشارع في المقام لكن ظاهر كلام الشيخ قده يأبى عن ذلك قال في العدة اذا اختلفت الامة على قولين فلا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم ويدل على ان قول المعصوم داخل فيه سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا القول ليس بقوي ثم علله باطراح قول الامام ع قال ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الامام ع تركه والعمل بما في العقل ومنهم من يقول نحن مخيرون في العمل بأي القولين وذلك يجري مجرى خبرين اذا تعارضا انتهى ثم فرع على القول الاول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللا بانه يلزم من ذلك بطلان القول الاخر وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولو كان اجماعهم على احدهما انتقض ذلك انتهى وما ذكره من التفريع اقوى شاهد على ارادة التخيير الواقعي وان كان القول به لا يخلو عن الاشكال وكيف كان فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الاجماع ارادتهم لطرح قول الامام ع من حيث العمل فتأمل ولكن الانصاف ان ادلة الاباحة في محتمل الحرمة تنصرف الى محتمل الحرمة وغير الوجوب وادلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا يفيد الا عدم المؤاخذة على الترك والفعل وعدم تعيين الحرمة او الوجوب وهذا المقدار لا ينافي وجوب الاخذ باحدهما مخيرا فيه نعم هذا الوجوب يحتاج الى دليل وهو مفقود فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج اليه في العمل نظير ما لو دار الامر بين الوجوب والاستحباب ثم على تقدير وجوب الاخذ هل يتعين الاخذ بالحرمة او يتخير بينه وبين الاخذ بالوجوب وجهان بل قولان يستدل على الاول بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور الامر بين التخيير والتعيين بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة فان الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهة وبان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة لما عن النهاية من ان الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة اتم ويشهد له ما ارسل عن امير المؤمنين ع من ان اجتناب السيئات اولى من اكتساب الحسنات وقوله افضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد ام غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى وبالاستقراء بناء على ان الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة ومثل له بايام الاستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس ويضعف الاخير بمنع الغلبة وما ذكر من الامثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل الكلام فان ترك العبادة في ايام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور ولو قيل بالوجوب فلعله لمراعاة اصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة واما ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤية فهو للاطلاقات وقاعدة كلما امكن والا فاصالة الطهارة وعدم الحيض هي المرجع واما ترك الانائين المشتبهين في الطهارة فليس من دوران الامر بين الواجب والحرام لان الظاهر كما ثبت في محله ان حرمة الطهارة بالماء النجس

تشريعية لا ذاتية وانما منع عن الطهارة مع الاشتباه لاجل النص مع انها لو كانت ذاتية فوجه ترك الواجب وهو الوضوء ثبوت البدل له وهو التيمم كما لو اشتبه اناء الذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين وبالجملة فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرما مع ان القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لاجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام لان العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظا عن الوقوع في الحرام فهذا المثال اجنبي عما نحن فيه قطعا ويضعف ما قبله بانه يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير واما اولوية دفع المفسدة فهي مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب ايضا مفسدة والا لم يصلح للالزام اذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الفوت لا يصلح وجها لالزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون في فواته مفسدة والا لكان اصغر المحرمات اعظم من ترك اهم الفرائض مع انه جعل ترك الصلوة اكبر الكبائر وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الامر بين المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية فان فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا واما الاخبار الدالة على التوقف فظاهرة فيما لا يحتمل الضرر في الترك كما لا يخفى وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان اخبار الاحتياط ايضا في المقام وهو بعيد واما قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جار في امثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل فان العقل اما ان يستقل بالتخيير واما ان يستقل بالتعيين فليس في المقام شك على كل تقدير وانما الشك في الاحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل الا ان يقال ان احتمال ان يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة ولو لاحتمال شمول اخبار التوقف لما نحن فيه كاف في الاحتياط والاخذ بالحرمة ثم لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الامر فلا يجوز له العدول عما اختار او مستمر فله العدول مطلقا او بشرط البناء على الاستمرار وجوه يستدل للاول بقاعدة الاحتياط واستصحاب حكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع من اول الامر الى الاباحة ويضعف الاخير بان المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو بدا للمجتهد في رايه او عدل المقلد عن مجتهده لعذر من موت او جنون او فسق او اختيار على القول بجوازه ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه ويضعف قاعدة الاحتياط بما تقدم من ان حكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير اذ لا اهمال في حكم العقل حتى يشك في بقائه في الزمان الثاني فالاقوى هو التخيير الاستمراري لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الاول **المسئلة الثانية** اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اجمال الدليل اما حكما كالامر المردد بين الايجاب والتهديد او موضوعا كما لو امر بالتحرز عن امر مردد بين فعل الشيء وتركه فالحكم فيه كما في المسئلة السابقة **المسئلة الثالثة** لو دار الامر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الادلة فالحكم هنا التخيير لاطلاق ادلته وخصوص بعض منها الوارد في خبرين احدهما امر والاخر نهي خلافا للعلامة ره في النهاية وشارح المختصر والامدي فرجحوا ما دل على النهي لما ذكرنا سابقا

ولما هو

ولما هو اضعف منه وفي كون التخيير هنا بدويا او استمراريا مطلقا او مع البناء من اول الامر على الاستمرار وجوه تقدم الا انه قد يتمسك هنا للاستمرار باطلاق الاخبار ويشكل بانها مسوقة لبيان حكم المتحير في اول الامر فلا تعرض لها لحكمه بعد الاخذ باحدهما نعم يمكن هنا استصحاب التخيير حيث انه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار الا ان يدعى ان موضوع المستصحب او المتيقن من موضوعه هو المتحير وبعد الاخذ باحدهما لا تحير فيه وسيتضح هذا في بحث الاستصحاب وعليه فاللازم الاستمرار على ما اختار لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني **المسئلة الرابعة** لو دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع وقد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطيها بالاصالة او لعارض من نذر او غيره والاجنبية وبالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمر ويرد على الاول ان الحكم في ذلك هو تحريم الوطي لاصالة عدم الزوجية بينهما واصالة عدم وجوب الوطي وعلى الثاني ان الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته جمعا بين اصالتي الاباحة وعدم الحلف على شربه والاولى فرض المثال فيما اذا وجب اكرام العدول وحرم اكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة والحكم فيه كما في المسئلة الاولى من عدم وجوب الاخذ باحدهما في الظاهر بل هنا اولى اذ ليس فيه اطراح لقول الامام ع اذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي الذي بينه الامام ع وليس فيه ايضا مخالفة عملية معلومة ولو اجمالا الا في العمل لو وجد الاحصاء في الشبهات الموضوعية هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة اعني دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة وعكسه ودوران الامر بينهما واما دوران الامر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الاحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا وملخصه ان دوران الامر بين طلب الفعل والترك وبين الاباحة نظير المقامين الاولين ودوران الامر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث ولا اشكال في اصل هذا الحكم الا ان اجراء ادلة البرائة في صورة الشك في الطلب الغير الالزامي فعلا او تركا قد يستشكل فيه لان ظاهر تلك الادلة نفي المؤاخذة والعقاب والمفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام فتدبر **الموضع الثاني** في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بان يعلم الحرمة او الوجوب ويشتبه الحرام او الواجب ومطالبه ثلثة **المطلب الاول** في دوران الامر بين الحرام وغير الواجب ومسائله اربع **الاولى** لو علم التحريم وشك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي وانما قدمنا الشبهة الموضوعية لاشتهار عنوانها في كلمات العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحكمية ثم الحرام المشتبه بغيره اما مشتبه في امور محصورة كما لو دار بين امرين او امور محصورة ويسمى بالشبهة المحصورة واما مشتبه في امور غير محصورة **اما الاول** فالكلام فيه يقع في مقامين احدهما جواز ارتكاب كلا الامرين او الامور وطرح العلم الاجمالي وعدمه وبعبارة اخرى حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم وعدمها الثاني وجوب اجتناب الكل وعدمه وبعبارة اخرى وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه **اما المقام الاول** فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية وحكي عن ظاهر بعض جوازها لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها اما ثبوت المقتضي فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فان قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الانائين او ازيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم

تفصيلا

تفصيلا مع انه لو خص الدليل بالمعلوم تفصيلا خرج الفرد المعلوم اجمالا عن كونه حراما واقعيا وكان حلالا واقعيا
ولا اظن احدا يلتزم بذلك حتى من يقول بكون الالفاظ اسامي للامور المعلومة فان الظاهر ارادته الاعم من المعلوم اجمالا
واما عدم المانع فلان العقل لا يمنع من التكليف عموما او خصوصا بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في امرين او امور
والعقاب على مخالفة هذا التكليف واما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم ع كل شيء حلال حتى تعرف
انه حرام بعينه وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وغير ذلك بناء على ان هذه
الاخبار كما دل على حلية المشتبه مع عدم العلم الاجمالي وان كان محرما في علم الله سبحانه كذلك دلت على حلية المشتبه
مع العلم الاجمالي ويؤيده اطلاق الامثلة المذكورة في بعض هذه الروايات مثل الثوب المحتمل للسرقة والمملوك المحتمل
للحرية والمرأة المحتملة للرضيعة فان اطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الاجمالي بل الغالب ثبوت العلم الاجمالي لكن
مع كون الشبهة غير محصورة ولكن هذه الاخبار وامثالها لا يصلح للمنع لانها كما تدل على حلية كل واحد من المشتبهين
كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم اجمالا لانه ايضا شيء علم حرمته فان قلت ان غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم
يتحقق في المعلوم الاجمالي قلنا اما قوله ع كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فلا يدل على ما ذكرت لان
قوله بعينه تاكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال رأيت زيدا نفسه بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه
في الرؤية والا فكل شيء علم حرمته فقد علم حرمة نفسه فاذا علم نجاسة اناء زيد وطهارة اناء عمرو فاشتبه الاناءان
فاناء زيد شيء علم حرمته بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه اذا اطلق عليه عنوان احدهما
فيقال احدهما لا بعينه في مقابل احدهما المعين عند القائل واما قوله فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه
فله ظهور فيما ذكر حيث ان قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقق ذلك الا اذا امكنت
الاشارة الحسية اليه واما اناء زيد المشتبه باناء عمرو في المثال وان كان معلوما بهذا العنوان الا انه مجهول باعتبار
الامور المميزة له في الخارج عن اناء عمرو فليس معروفا بشخصه الا ان ابقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما
دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لان الاذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان
مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالا في متن الواقع وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى
نفس هذه الاخبار حيث ان مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للامر المشتبه فان قلت مخالفة الحكم الظاهري للحكم
الواقعي لا يوجب ارتفاع الواقعي كما في الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي مثلا قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل
للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو اجمالا وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراما
واقعيا فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم اجمالا قلت الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي
في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك الى معذورية المحكوم الجاهل كما في اصالة البراءة والى
بدلية الحكم الظاهري عن الواقع او كونه طريقا مجعولا اليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة واما مع علم المحكوم
بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لان العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم

فاذن الشارع

فاذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الاطاعة فان قلت اذن الشارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه
انما ينافي حكم العقل من حيث انه اذن في المعصية والمخالفة وهو انما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها
والاذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك اذا كان على التدريج بل هو اذن في المخالفة مع عدم العلم للمكلف بها الا بعدها
وليس في العقل ما يقبح ذلك والا لقبح الاذن في ارتكاب جميع الشبهات بالشبهة الغير المحصورة او في ارتكاب مقدار
يعلم عادة بكون الحرام فيها وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية
وفي الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين او فتوى المجتهدين قلت اذن الشارع في احد المشتبهين ينافي ايضا حكم
العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه لايجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين
نعم لو اذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز فاذن الشارع في
احدهما لا يحسن الا بعد الامر بالاجتناب عن الاخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي فيكون المحرم الظاهري هو احدهما
على التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين وحاصل
معنى تلك الصحيحة ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف ان في ارتكابه فقط او في ارتكابه المقرون
مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام والاول في العلم التفصيلي والثاني في العلم الاجمالي فان قلت اذا فرضنا
المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما الا تدريجا ففي زمان ارتكاب احدهما يتحقق الاجتناب عن الاخر قهرا فالمقصود
من التخيير وهو ترك احدهما حاصل مع الاذن في ارتكاب كليهما اذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد
الامتثال قلنا الاذن في فعلهما في هذه الصورة ايضا ينافي الامر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم لما تقدم
من انه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الاذن في احدهما الا بعد المنع عن
الاخر بدلا عن المحرم الواقعي ومعناه المنع عن فعله بعده لان هذا هو الذي يمكن ان يجعله الشارع بدلا عن الحرام
الواقعي حتى لا ينافي امره بالاجتناب عنه اما تركه في زمان فعل الاخر فلا يصلح ان يكون بدلا واذا فرض منع هذه الصورة
عن واحد من الامرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الاول والا لغي المنع المذكور فان قلت
الاذن في احدهما يتوقف على المنع عن الاخر في نفس تلك الواقعة بان يرتكبهما دفعة والمفروض امتناع ذلك فيما نحن
فيه من غير حاجة الى المنع ولا يتوقف على المنع عن الاخر بعد ارتكاب الاول كما في التخيير الظاهري او الاستمراري
قلت تجويز ارتكابهما من اول الامر ولو تدريجا طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي والتخيير الاستمراري في مثل ذلك
ممنوع والمسلم منه ما اذا لم يسبق بالتكليف المعين او يسبق تكليف بالفعل حتى يكون المأتي به في كل دفعة بدلا
عن المتروك على تقدير وجوبه دون العكس بان يكون المتروك في زمان الاتيان بالاخر بدلا عن المأتي به على تقدير
حرمته وسيأتي تتمة ذلك في الشبهة الغير المحصورة فان قلت ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي فوق حد
الاحصاء في الشرعيات كما في الشبهة الغير المحصورة وكما لو قال القائل في مقام الاقرار هذا لزيد بل لعمرو فان الحاكم
يأخذ المال لزيد وقيمته لعمرو مع ان احدهما اخذ المال بالباطل وكذا يجوز للثالث ان ياخذ المال من يد زيد

وفيه

وقيمته من زيد عمرو مع علمه بان احد الاخذين تصرف في مال الغير بغير اذنه ولو قال هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث
انه يغرم لكل من عمرو وخالد تمام القيمة مع ان حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعا واى فرق بين
قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جايز وبين ادلة حل ما لم يعرف كونه حراما حتى ان الاول يعم الاقرارين المعلوم
مخالفة احدهما للواقع والثاني لا يعم الشيئين المعلوم حرمة احدهما وكك لو تداعيا عينا في موضع يحكم بتنصيفها
بينهما مع العلم بانها ليست الا لاحدهما وذكروا ايض في باب الصلح انه لو كان لاحد الودعيين درهم وللآخر درهمان
فتلف عند الودعي احد الدراهم فانه يقسم احد الدرهمين الباقيين بين المالكين مع العلم الاجمالي بان دفع احد
النصفين دفع للمال الى غير صاحبه وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع او الثمن وحكم بالتحالف وانفساخ البيع
فانه يلزم مخالفة العلم الاجمالي بل التفصيلي في بعض الفروض كما لا يخفى قلنا اما الشبهة الغير المحصورة
فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها واما الحاكم فوظيفته اخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية
كالاقرار والحلف والبينة وغيرها فهو قائم مقام المستحق في اخذ حقه ولا عبرة بعلمه الاجمالي نظير ذلك ما
اذا اذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد فانه انما اذن كلا منهما بملاحظة
تكليفه في نفسه فلا يقال انه يلزم من ذلك اذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام واما غير الحاكم ممن اتفق له اخذ المالين
من الشخصين المقر لهما في مسئلة الاقرار فلا نم جواز اخذه لهما بل ولا لشيء منهما الا اذا قلنا بان ما ياخذه منهما يعامل
معه معاملة الملك الواقعي نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد او اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الآثار بناء على
ان العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية وغيرهما بصحتها عند المتلبس بها
كالمالك والزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الاثر خلاف ذلك ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي
المني في صلوة واحدة بناء على ان المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا فساده واما
مسئلة الصلح فالحكم فيها تعبد وكانه صلح قهري بين المالكين او يحمل على حصول الشركة بالاختلاط وقد
ذكر بعض الاصحاب ان مقتضى القاعدة الرجوع الى القرعة وبالجملة فلا بد من التوجيه في جميع ما توهم جواز المخالفة
القطعية الراجعة الى طرح دليل شرعي لانها كما عرفت مما يمنع عنها العقل والنقل خصوصا اذا قصد من ارتكاب
المشتبهين التوصل الى الحرام هذا مما لا تامل فيه ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظ انه قصد غير هذه
الصورة ومنه يظهر ان الزام القائل بالجواز بان تجويز ذلك يفضي الى امكان التوصل الى فعل جميع المحرمات
على وجه مباح بان يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلا كالخمر والخل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما محل
نظر خصوصا على ما مثل من الجمع بين الاجنبية والزوجة هذا كله فيما اذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا
بين امرين واما اذا كان مرددا بين عنوانين كما مثلنا سابقا بالعلم الاجمالي بان احد المائعين اما خمر او الآخر
مغصوب فالظ ان حكمه كك اذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوما
بالتفصيل وكونه معلوما بالاجمال فان من ارتكب الانائين في المثال يعلم بانه خالف دليل حرمة الخمر او دليل

حرمة المغصوب

حرمة المغصوب ولذا لو كان اناء واحد مرددا بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه مع انه لا يلزم منه الا مخالفة احد الدليلين
لا بعينه وليس ذلك الا من جهة ان مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلا وشرعا سواء تعين للمكلف او تردد بين
دليلين ويظهر من صاحب الحدائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين كون المردد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب
الاجتناب عنه وبين كونه مرددا بين عنوانين فلا يجب فان اراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في الثاني وجواز
ارتكابهما معا فظهر ضعفه بما ذكرنا وان اراد عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجيء ما فيه **اما المقام الثاني**
فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور وفي المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب ونسبه المحقق
البهبهاني في فوائده الى الاصحاب وعن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية دعوى الاجماع صريحا وذهب جماعة
الى عدم وجوبه وحكى عن بعض القرعة لنا على ما ذكرنا انه اذا ثبت كون ادلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم اجمالا
ولم يكن هنا مانع عقلي او شرعي من تنجز التكليف به لزم بحكم العقل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب
عن كلا المشتبهين وبعبارة اخرى التكليف بذلك المعلوم اجمالا ان لم يكن ثابتا جازت المخالفة القطعية
والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها وان كان ثابتا وجب الاحتياط فيه بحكم العقل اذ يحتمل ان يكون ما يرتكبه
من المشتبهين هو الحرام الواقعي فيعاقب عليه لان المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب
عليه اذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم به حين الارتكاب واختبر ذلك من حال العبد اذا قال له المولى اجتنب وتحرز
عن الخمر المردد بين هذين الانائين فانك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط ولا فرق بين هذا الخطاب وبين ادلة المحرمات
الثابتة في الشريعة الا العموم والخصوص فان قلت اصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض
وغاية ما يلزم في المقام تعارض الاصلين فيتخير في العمل في احد المشتبهين ولا وجه لطرح كليهما قلت اصالة الحل
غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفا بالاجتناب عنه منجزا على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه
لان مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع
في محذور فعل الحرام وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى اترك ما لا باس به حذرا عما به الباس فلا يبقى مجال
للاذن في فعل احدهما وسيجيء في باب الاستصحاب ايض ان الحكم في تعارض كل اصلين اذا لم يكن احدهما حاكما على الآخر
هو التساقط لا التخيير فان قلت قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام ونحوه يستفاد منه حلية المشتبهات
بالشبهة المجردة عن العلم الاجمالي جميعا وحلية الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي على البدل لان الرخصة
في كل شبهة مجردة لا تنافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع فالبناء على كون هذا المشتبه
بالخمر خلا لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلا واما الرخصة في شبهة مقرونة بالعلم الاجمالي والبناء
على كونه خلا لما استلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر فلا يجوز الرخصة فيه جميعا نعم يجوز
الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على ان المحرم غيره مثلا الرخصة في ارتكاب احد المشتبهين بالخمر
مع العلم بكون احدهما خمرا فانه لما علم من الادلة تحريم الخمر الواقعي ولو تردد بين الامرين كان معنى الرخصة في ارتكاب

احدهما

احدهما الاذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وان المحرم غيره فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره والحاصل ان مقصود الشارع من هذه الاخبار ان يلغى من طرفي الشك في حرمة الشيء وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها ولما كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد ولم يكن فيه الا احتمال كون هذا حلالا وذاك حراما واحتمال العكس كان الغاء احتمال الحرمة في احدهما اعمالا له في الآخر وبالعكس وكان الحكم الظاهري في احدهما بالحل حكما ظاهريا بالحرمة في الآخر وليس معنى حلية كل منهما الا الاذن في ارتكابه والغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لاعماله في الآخر حتى لا يتوهم ان استعمال قوله كل شيء لك حلال بالنسبة الى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات المجردة استعمال في معنيين قلت الظاهر من الاخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل ولو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك وليس الامر بالبناء في كون احد المشتبهين هو الخل امرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر في الروايات فليس من البدلية عين ولا اثر فتدبر **احتج** من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ومنع عنه بوجهين **الاول** الاخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمته التي تقدم بعضها وانما منع من ارتكاب مقدار الحرام اما لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام واما لما ذكره بعضهم من ان ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله على الحرام قال في توضيح ذلك ان الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا والجواب عن ذلك ان الاخبار المتقدمة على ما عرفت اما ان لا يشمل شيئا من المشتبهين واما ان يشملهما جميعا وما ذكره من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الاخير بعد ارتكاب الاول فغير صالح للمنع اما الاول فلانه ان اريد ان مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام فلم يدل دليل عليه نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهي عنه وان لم يحصل له العلم وان اريد ان الممنوع عنه عقلا من مخالفة احكام الشارع بل مطلق الموالي هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية فانها لا تعد عصيانا في العرف فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وان لم يعرف حين الارتكاب وحاصله منع وجوب المقدمة العلمية ففيه مع اطباق العقلاء بل العلماء كما حكي على وجوب المقدمة العلمية انه ان اريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا اذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلا وان اريد منها حرمة المخالفة التي يتعلق العلم بها ولو بعدها فمرجعها الى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفة معلومة وقد عرفت منع حرمتها جدا ومما ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني فان حرمة المجموع اذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضم الجزء الآخر اليه لا دخل له في حرمته نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق فهي مقدمة للعلم بارتكاب الحرام لا لنفسه فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام ومن ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فان حرمته وان كانت معلومة

الا ان الشرط

الا ان الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا يحرم ايجاد الاجتماع الا اذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق ومرجعه الى حرمة تحصيل العلم بالحرام **الثاني** ما دل على جواز تناول الشبهة المحصورة فيجمع بينه على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بان الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الامتثال الظاهري كما لو اكتفى بفعل الصلوة الى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلوة الى بعضها وهذه الاخبار كثيرة منها موثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمال بني امية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس فان ظاهره نفي البأس عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط بالحرام وحصول الاجر في ذلك وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو مقتض بنفسه لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافها ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل ايضا لكن عرفنا انه يجوز الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمة والجواب عن هذا الخبر ان ظاهره جواز التصرف في الجميع لانه يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقي فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وامساك البعض الآخر فلا بد اما من الاخذ به وتجويز المخالفة القطعية واما من صرفه عن ظاهره وح فحمله على ارادة نفي البأس عن التصرف في البعض وان حرم عليه امساك مقدار الحرام ليس باولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا بناء على ما ورد في عدة اخبار من حلية الربا الذي اخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط وبالجملة فالاخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمته على اصناف منها ما كان من قبيل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين لان حمل تلك الاخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والآحاد المعينة في الشبهة المجردة من العلم الاجمالي والشبهة الغير المحصورة متعسر بل متعذر فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي ومنها ما دل على ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم وهذا ايضا لا يلتزم المستدل بمضمونه ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة لان مورده فيها فيجب حمله على اقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام من وروده في مورد خاص كالربا ونحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة ومن ذلك يعلم حال ما ورد في الربا من حل جميع المال المختلط به ومنها ما دل على جواز اخذ ما علم فيه الحرام اجمالا كاخبار جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان وسيجيء حمل جلها او كلها على كون الحكم بالحل مستندا الى كون الشيء مأخوذا من يد المسلم ومتفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك فالخروج بهذه الاصناف من الاخبار عن القاعدة العقلية الناشية عما دل من الادلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية وهي وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين ووجوب

الطاعة

الطاعة التكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل جداً خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين اخرين هما كالدليل على المطلب احدهما الاخبار الدالة على هذا المعنى منها قوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال والمرسل المتقدم اتركوا ما لا باس به حذراً عما به الباس وضعفها منجبر بالشهرة المحققة والاجماع المدعى في كلام من تقدم ومنها رواية ضريس عن السمن والجبن في ارض المشركين قال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل واما ما لم تعلم فكل فان الخلط يصدق مع الاشتباه ورواية ابن سنان كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان ان فيه الميتة فانه يصدق على مجموع قطعات اللحم ان فيه الميتة ومنها قوله في حديث التثليث وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم بناء على ان المراد بالهلاكة ما هو اثر للحرام فان كان الحرام لم يتنجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصة ذاتية وان كان مما يتنجز التكليف به كما فيما نحن فيه كان المترتب عليه هو العقاب الاخروي وحيث ان دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم اجماعاً كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب بل مستحباً وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب احد المشتبهين مخيراً وجعل الاخر بدلاً عن الحرام الواقعي فان مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكم على الادلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي لكنه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبويين بل مخصص بهما لو فرض عمومه للشبهة الابتدائية فيسلم تلك الادلة فتامل الثاني ما يستفاد من اخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين امراً مسلماً مفروغاً عنه بين الائمة والشيعة بل العامة ايضاً بل استدل صاحب الحدائق على اصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة لكن الانصاف عدم بلوغ ذلك حداً يمكن الاعتماد عليه مستقلاً وان كان ما يستشم منها قولاً وتقريراً من الروايات كثيرة منها ما ورد في المائين المشتبهين خصوصاً مع فتوى الاصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقاً ومنها ما ورد في الصلوة في الثوبين المشتبهين ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم باصابة بعضها للنجاسة معللاً بقوله حتى يكون على يقين من طهارته فان وجوب تحصيل اليقين بالطهارة على ما يستفاد من التعليل يدل على عدم جريان اصالة الطهارة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها الى اصالة الحل فانه لو جرى اصالة الطهارة واصالة حل الطهارة والصلوة في بعض المشتبهين لم يكن للاحكام المذكورة وجه ولا للتعليل في الحكم الاخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة ومنها ما دل على بيع الذبايح المختلط ميتتها بمذكيها من اهل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف عموم حرمة بيع الميتة بان يقصد بيع المذكى خاصة او مع ما لا تحله الحيوة من الميتة وقد يستانس له بما ورد من وجوب القرعة في قطيع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها وهي الرواية المحكية في جواب الامام الجواد لسؤال يحيى بن اكثم عن قطيع غنم نزى الراعي على واحدة منها ثم ارسلها في الغنم حيث قال يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما فكلما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين وهكذا

حتى يبقى

حتى يبقى واحد وينجو الباقي وهي حجة القول بوجوب القرعة لكنها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصول نعم هي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة فان التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق شرعي هذا ولكن الانصاف ان الرواية ادل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب اذ على قول المشهور لابد من طرح الرواية او العمل بها في خصوص موردها **وينبغي التنبيه على امور الاول** انه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك لعموم ما تقدم من الادلة ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل فانه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قواه من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين وهو ان المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الاناء وخارجه لم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه قال مجيباً عن ذلك اولاً انه من باب الشبهة الغير المحصورة وثانياً ان القاعدة المذكورة انما يتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى كلامه رفع مقامه وفيه بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك من الاصحاب مختصاً بغير المحصور بل لو شك في وقوع النجاسة في الاناء او ظهر الاناء فظاهرهم الحكم بطهارة الماء ايضاً كما يدل عليه تأويلهم لصحيحة علي بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك انه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة اما اولاً فلعموم الادلة المذكورة خصوصاً عمدتها وهي ادلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل واما ثانياً فلانه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة ولم يعلم الفرق بين تردد النجس بين ظاهر الاناء وباطنه او بين الماء وقطعة من الارض او بين الماء ومايع اخر او بين مايعين مختلفي الحقيقة وبين تردده ما بين مائين او ثوبين او مايعين متحدي الحقيقة نعم هنا شيء اخر وهو انه هل يشترط في العنوان المحرم الواقعي او النجس الواقعي المردد بين المشتبهين ان يكون على كل تقدير متعلقاً لحكم واحد ام لا مثلاً اذا كان احد المشتبهين ثوباً والاخر مسجداً حيث ان المحرم في احدهما اللبس وفي الاخر السجدة فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع لا تلبس النجس في الصلوة ولا تسجد على النجس واولى من ذلك بالاشكال ما لو كان المحرم على كل تقدير عنواناً غيره على التقدير الاخر كما لو دار الامر بين كون احد المائعين نجساً وكون الاخر مال الغير لامكان تكلف ادراج الفرض الاول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثاني واولى من ذلك ما لو تردد الامر بين كون هذه المرأة اجنبية او كون هذا المايع خمراً وتوهم ادراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع بان الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الادلة المتعلقة بالعناوين الواقعية فالاعتبار بها لا به كما لا يخفى والاقوى ان المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائز ولا فرق عقلاً وعرفاً في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الاجمالي بمخالفة احد النهيين الا ترى انه لو ارتكب مايعاً واحداً يعلم انه مال الغير

او نجس

او نجس لم يعذر لجهله التفصيلي بما خالفه فكذا حال من ارتكب النظر الى المرئتين وشرب المايعين في المثال الاخير
والحاصل ان النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة امور فكما تقدم انه لا يجتمع نهي الشارع
عن امر واقعي واحد كالخمر مع الاذن في ارتكاب المايعين المردد بينهما الخمر فكذا لا يجتمع النهي عن عدة امور مع الاذن
في ارتكاب كلا الامرين المعلوم وجود احد تلك الامور فيهما واما الموافقة القطعية فالاقوى ايضا وجوبها لعدم
جريان ادلة الحلية ولا ادلة البرائة عقليها ونقليها اما النقلية فلما تقدم من استوائها بالنسبة الى كل من
المشتبهين وابقائهما يوجب التنافي مع ادلة تحريم العناوين الواقعية وابقاء واحد على سبيل البدل غير جائز
اذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فردا ثالثا يبقى تحت اصالة العموم واما العقل فلمنع استقلاله
في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المردد بين الامرين بل الظاهر استقلال العقل في المقام بعد عدم القبح
المذكور بوجوب دفع الضرر اعني العقاب المحتمل في ارتكاب احدهما وبالجملة فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام
بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية فاما ان يجوز الاولى واما ان يمنع الثانية **الثاني** ان وجوب [الاجتناب]
عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي
فلا مؤاخذة الا على تقدير الوقوع في الحرام او هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث انه مشتبه فيستحق المؤاخذة بارتكاب
احدهما ولو لم يصادف الحرام ولو ارتكبهما استحق عقابين فيه وجهان بل قولان اقواهما الاول لان حكم العقل بوجوب
دفع الضرر بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم ارشادي وكذا لو فرض امر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل
او مقطوع بقوله تحرز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا لم يكن الا ارشاديا ولم يترتب على موافقته ومخالفته
سوى خاصية نفس المامور به وتركه كما هو شان الطلب الارشادي والى هذا المعنى اشار صلوات الله عليه بقوله اتركوا
ما لا باس به حذرا عما به الباس وقوله ع من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ومن هنا ظهر انه
لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب الى حكم العقل وبين الاستناد الى حكم الشرع بوجوب الاحتياط
واما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا واستحقاق العقاب على تركه وان لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن فيه
لان الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا والمفروض ان الظن في باب الضرر طريق شرعي اليه فالمقدم مع الظن
كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر نعم لو شك في هذا الضرر يرجع الى اصالة
الاباحة وعدم الضرر لعدم استحالة ترخيص الشارع بالاقدام على الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان في الترخيص مصلحة
اخروية فيجوز ترخيصه للاقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الامر على المكلف بوكول الاقدام على ارادته
وهذا بخلاف الضرر الاخروي فانه على تقدير ثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه نعم وجوب دفعه عقلي ولو مع
الشك لكن لا يترتب على تركه دفعه الا نفسه على تقدير ثبوته واقعا حتى انه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه
واقعا لم يعاقب عليه الا من باب التجري وقد تقدم في المقصد الاول المتكفل لبيان مسائل حجية القطع الكلام
فيه وسيجيء ايضا فان قلت قد ذكر العدلية في الاستدلال على وجوب شكر المنعم بان في تركه احتمال المضرة وجعلوا

ثمرة وجوب

ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه فيدل ذلك
على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الاخروي المحتمل قلت حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد
احتمال الضرر في تركه لاجل مصادفة الاحتمال للواقع لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه فاذا
احتمل العاقل العقاب على تركه فان قلنا بحكومة العقل في مسئلة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من
اجل اتمام الحجة عليه بمخالفة عقله والا فلا فغرضهم ان ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل انما يظهر في الضرر
الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لا ان الشخص يعاقب بمخالفة العقل وان لم يكن ضرر في الواقع
وقد تقدم في بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك وقد يتمسك لاثبات الحرمة في المقام
بكونه تجريا فيكون قبيحا عقلا فيحرم شرعا وقد تقدم في فروع حجية العلم الكلام على حرمة التجري حتى مع القطع
بالحرمة اذا كان مخالفا للواقع كما افتى به في كره فيما اذا اعتقد ضيق الوقت فاخر وانكشف بقاء الوقت وان تردد
في تره واضعف من ذلك التمسك بالادلة الشرعية الدالة على الاحتياط لما تقدم من ان الظاهر من مادة الاحتياط
التحرز عن الوقوع في الحرام كما يوضح ذلك النبويان السابقان وقولهم صلوات الله عليهم ان الوقوف عند الشبهة
اولى من الاقتحام في الهلكة **الثالث** ان وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام
الواقعي على كل تقدير بان يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف منجزا بالاجتناب فلو لم يكن
كذلك بان لم يكلف به اصلا كما لو علم بوقوع قطرة من البول في احد انائين احدهما بول او متنجس بالبول او كثير لا
ينفعل بالنجاسة او احد ثوبين احدهما نجس بتمامه لم يجب الاجتناب عن الاخر لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب
عن ملاقي هذه القطرة اذ لو كان ملاقيها هو الاناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب اصلا فالشك في التكليف
بالاجتناب عن الاخر شك في اصل التكليف لا المكلف به وكذا لو كان التكليف في احدهما معلوما لكن لا على وجه التنجز
بل معلقا على تمكن المكلف منه فان ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزا بالاجتناب عنه كما لو علم بوقوع النجاسة
في احد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما فلا يجب الاجتناب عن الاخر لان الشك في اصل تنجز التكليف
لا في المكلف به تكليفا منجزا وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلا لكن المكلف اجنبي عنه وغير مبتلى به بحسب حاله
كما اذا تردد النجس بين انائه واناء اخر لا دخل للمكلف فيه اصلا فان التكليف بالاجتناب عن هذا الاناء الاخر المتمكن
عقلا غير منجز عرفا ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام او الثوب الذي ليس من شان المكلف الابتلاء
به نعم يحسن الامر بالاجتناب عنه مقيدا بقوله اذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية او بملك او اباحة فاجتنب
عنه والحاصل ان النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعد مبتليا با
لواقعة المنهي عنها ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجنا الا على وجه التقييد بصورة الابتلاء ولعل السر في
ذلك ان غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة الى نهيه فعند الاشتباه لا يعلم المكلف
بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي وهذا باب واسع ينحل به الاشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب

الشبهة

الشبهة المحصورة في مواضع مثل ما علم اجمالا بوقوع النجاسة في انائه او في موضع من الارض التي لا يبتلى بها المكلف عادة
او بوقوع النجاسة في ثوبه او ثوب الغير فان الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما فاذا اجر
احدهما في ثوبه اصالتا الحل والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره اذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلف
يلزم من ترتيبها مع العمل بذلك الاصل طرح تكليف منجز بالامر المعلوم اجمالا الا ترى ان زوجة شخص لو شكت
في انها هي المطلقة او غيرها من ضراتها جاز لها ترتيب احكام الزوجية على نفسها ولو شك الزوج هذا الشك
لم يجز له النظر الى احديهما وليس ذلك الا لان اصالة عدم تطليقه كلا منهما متعارضان في حق الزوج بخلاف الزوجة
فان اصالة عدم تطلق ضرتها لا يثمر لها ثمرة عملية نعم لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضرتها دخلت في الشبهة
المحصورة ومثل ذلك كثير في الغاية ومما ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك من الاستناد على ما اختاره من عدم وجوب
الاجتناب في الشبهة المحصورة مما يستفاد من الاصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه او في
خارجه اذ لا يخفى ان خارج الاناء سواء كان ظهره او الارض القريبة منه ليس مما يبتلى به المكلف عادة ولو فرض كون
الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمنا بوجوب الاجتناب عنهما للعلم الاجمالي بالتكليف المردد بين حرمة الوضوء بالماء
النجس وحرمة السجدة على الارض النجسة ويؤيد ما ذكرنا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام الواردة فيمن رعف فامتخط
فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه فقال ع ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس به وان
كان شيئا بينا فلا حيث استدل به الشيخ قده على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم وحملها المشهور على ان
اصابة الاناء لا يستلزم اصابة الماء فالمراد انه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته ومعلوم ان ظهر الاناء وباطنه
الحاوي للماء من الشبهة المحصورة وما ذكرناه واضح لمن تدبر الا ان الانصاف ان تشخيص موارد الابتلاء لكل من
المشتبهين وعدم الابتلاء بواحد معين منهما كثيرا ما يخفى الا ترى انه لو دار الامر بين وقوع النجاسة على الثوب
ووقوعها على ظهر طائر او حيوان قريب منه لا يتفق عادة ابتلائه بالموضع النجس منه لم يشك احد في عدم وجوب
الاجتناب عن ثوبه واما لو كان الطرف الآخر ارضا لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود والتيمم وان لم يحتج الى ذلك
فعلا ففيه تامل والمعيار في ذلك وان كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من
غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له الا ان تشخيص ذلك مشكل جدا نعم يمكن ان يقال
عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب وعدم حسنه الا معلقا الاصل البراءة من التكليف المنجز
كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزا او معلقا على امر محقق العدم او علم التعليق على امر لكن
شك في تحققه او كون المتحقق من افراده كما في المقام الا ان هذا ليس باولى من ان يقال ان الخطابات بالاجتناب
عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق
بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام امير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء
المكلف به او لا تتصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك او الجارية التي غصبها الملك وجعلها

من خواص

من خواص نسوانه مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلا ولا عادة الا انه بعيد الاتفاق واما اذا شك
في قبح التنجيز فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسألة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر
ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شان اغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به اولا
والاقوى الجواز فيصير الاصل في المسألة وجوب الاجتناب الا ما علم عدم تنجز التكليف باحد المشتبهين على تقدير العلم
بكونه الحرام الا ان يقال ان المستفاد من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الاناء من قبيل عدم تنجز التكليف
فيكون ذلك ضابطا في الابتلاء وعدمه اذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة المحصورة لاجل النص
فافهم **الرابع** ان الثابت في كل من المشتبهين لاجل العلم الاجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب
لانه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي اما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام
فلا يترتب عليهما لعدم جريان باب المقدمة فيها فيرجع فيها الى الاصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص فارتكاب
احد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب بل يجري اصالة عدم موجب الحد ووجوبه وهل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان
بل قولان مبنيان على ان تنجس الملاقي انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على ان الاجتناب عن النجس يراد به
ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط ولذا استدل السيد ابو المكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة
النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى والرجز فاهجر ويدل عليه ايضا ما في بعض الاخبار من استدلاله
على حرمة الطعام الذي ماتت فيه فارة بان الله سبحانه حرم الميتة فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين
فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه وهذا معنى ما استدل به العلامة قده في المنتهى على ذلك بان الشارع اعطاهما حكم
النجس والا لم يقل احد ان كلا من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره او ان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب
عن العين وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر فاذا شك
في ثبوته للملاقي جرى فيه اصل الطهارة واصل الاباحة والاقوى هو الثاني اما اولا فلما ذكر وحاصله مع
منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز اذا لم يكن عليه اثر من ذلك الرجز
فتنجسه حينئذ ليس الا لمجرد تعبد خاص فاذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة فلا يدل على وجوب
هجر ما يلاقيه نعم قد يدل بواسطة بعض الامارات الخارجية كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل
الاستبراء من امر الشارع بالطهارة عقيبه من جهة استظهار ان الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر
على الاصل فحكم بكون الخارج بولا لا انه اوجب خصوص الوضوء بخروجه وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم
النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها في البلل مع كون كل منهما مشتبها حكم عليه ببعض احكام النجاسة واما الرواية
فهي رواية عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن ابي جعفر ع انه اتاه رجل فقال له وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت
فما ترى في اكله فقال ابو جعفر ع لا تاكله فقال الرجل الفارة اهون علي من ان اترك طعامي لاجلها فقال له
ابو جعفر ع انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء وجه الدلالة

انه

انه جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن اكل الطعام استخفافا بتحريم الميتة فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه لكن الرواية ضعيفة سندا مع ان الظاهر من الحرمة فيها النجاسة لان مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلا عن تنجس الملاقي وارتكاب التخصيص في الرواية باخراج ما عدا النجاسات من المحرمات كما ترى فالملازمة بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه فان قلت وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وان لم يكن من حيث ملاقاته له الا انه يصير كملاقيه في العلم الاجمالي بنجاسته او نجاسة المشتبه الاخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل منهما احد طرفي الشبهة فهو نظير ما اذا قسم احد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في اناء قلت ليس الامر كذلك لان اصالة الطهارة والحل في الملاقي بالكسر سليم عن معارضة اصالة طهارة المشتبه الاخر بخلاف اصالة الطهارة والحل في الملاقى بالفتح فانها معارضة بها في المشتبه الاخر والسر في ذلك ان الشك في الملاقي بالكسر ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين فالاصل فيهما اصل في الشك السببي والاصل فيه اصل في الشك المسببي وقد تقرر في محله ان الاصل في الشك السببي حاكم ووارد على الاصل في الشك المسببي سواء كان مخالفا له كما في اصالة طهارة الماء الحاكمة على اصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به ام موافقا له كما في اصالة طهارة الماء الحاكمة على اصالة اباحة الشرب فما دام الاصل الحاكم الموافق او المخالف يكون جاريا لم يجر الاصل المحكوم لان الاول رافع شرعي للشك المسبب وبمنزلة الدليل بالنسبة اليه واذا لم يجر الاصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الاصل في الشك المسبب ووجب الرجوع اليه لانه كالاصل بالنسبة الى المتعارضين الا ترى انه يجب الرجوع عند تعارض اصالتي الطهارة والنجاسة عند تتميم الماء النجس كرا بطاهر وعند غسل المحل النجس بمائين مشتبهين بالنجس الى قاعدة الطهارة ولا تجعل القاعدة كاحد المتعارضين نعم ربما يجعل معاضدا لاحدهما الموافق لها بزعم كونهما في مرتبة واحدة لكنه توهم فاسد ولذا لم يقل احد في مسئلة الشبهة المحصورة بتقديم اصالة الطهارة في المشتبه الملاقى بالفتح لاعتضادها باصالة طهارة الملاقي بالكسر فالتحقيق في تعارض الاصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوع الى ما وراءهما من الاصول التي لو كان احدهما سليما عن المعارض لم يرجع اليه سواء كان هذا الاصل مجانسا لهما او من غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين فافهم واغتنم وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين سيجيء انشاء الله نعم لو حصل للاصل في هذا الملاقي بالكسر اصل اخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الاخر كانا من الشبهة المحصورة ولو كان ملاقاة شيء لاحد المشتبهين قبل العلم الاجمالي وفقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة المشتبه الباقي او المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي لان اصالة الطهارة في الملاقي بالكسر معارضة باصالة الطهارة في المشتبه الاخر لعدم جريان الاصل في المفقود حتى يعارضه لما اشرنا اليه في الامر الثالث من عدم جريان الاصل فيما لا يبتلي به المكلف ولا اثر له بالنسبة اليه فتحصل مما ذكرنا ان العبرة في حكم الملاقي بكون اصالة طهارته سليمة او معارضة ولو كان العلم الاجمالي قبل فقد الملاقى والملاقي ففقد فالظاهر طهارة

الملاقي

الملاقي ووجوب الاجتناب عن الملاقى ولا يخفى وجهه فتدبر جيدا **الخامس** لو اضطر الى ارتكاب بعض المحتملات فان كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي ان كان الاضطرار قبل العلم او معه لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر اليه وقد عرفت توضيحه في الامر المتقدم وان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الاخر لان الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات ولو كان المضطر اليه بعضا غير معين وجب الاجتناب عن الباقي وان كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي لان العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمته تفصيلا وجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي فان قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم ارادة الحرام الواقعي ولا تكليف بما عداه فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي قلت المقدمة العلمية مقدمة للعلم واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأسا وحيث ان الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المذكور موجبا للامن من العقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا الذي رخص في تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأسا وثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه وهو ترك باقي المحتملات وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية ومرجعه الى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الاخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب او مخيرا كما في موارد التخيير ومما ذكرنا تبين ان مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالاحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الاجمالي فيها بالاحتياط لمكان الحرج او قيام الاجماع على عدم وجوبه ان يرجع فيما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه اعني موارد الظن مطلقا او في الجملة الى الاحتياط مع ان بناء اهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد ابطال الاحتياط ووجوب العمل بالظن مطلقا او في الجملة على الخلاف بينهم على الرجوع في غير موارد الظن المعتبر الى الاصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليل عقلي او اجماع على وجوب كون الظن مطلقا او في الجملة حجة وطريقا في الاحكام الشرعية او منعوا اصالة وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به صح ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق الى الاصول الجارية في مواردها لكنك خبير بانه لم يقم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات الا بطلان الاحتياط مع اعتراف اكثرهم بانه الاصل في المسئلة وعدم جواز ترجيح المرجوح ومن المعلوم ان هذا لا يفيد الا جواز مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات **السادس** لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بان تنسى وقتها وان حفظت عددها فيعلم اجمالا انها حائض في الشهر ثلاثة ايام مثلا فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة ايضا الامساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر ام لا وكما اذا علم التاجر اجمالا بابتلائه في يومه او شهره

بمعاملة

بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يوم او شهر ام لا التحقيق ان يقال انه لا فرق بين
الموجودات فعلا والموجودات تدريجا في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة وعدمه لاتحاد المناط
في وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات كما في مثال الحيض فان تنجز تكليف الزوج بترك وطي الحائض
قبل زمان حيضها ممنوع فان قول الشارع فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر في وجوب
الكف عند الابتلاء بالحائض اذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص
بذوي الازواج ولا يشمل العزاب الا على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض ويشكل الفرق بين هذا وبين ما
اذا نذر او حلف على ترك الوطي في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط
وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية فالظاهر جواز المخالفة
القطعية لان المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة اليه فالواجب الرجوع في كل مشتبه الى الاصل الجاري في
خصوص ذلك المشتبه اباحة وتحريما فيرجع في المثال الاول الى استصحاب الطهر الى ان يبقى مقدار الحيض فيرجع
فيه الى اصالة الاباحة لعدم جريان استصحاب الطهر وفي المثال الثاني الى اصالة الاباحة والفساد فيحكم في كل معاملة
يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاع عقدها وعدم ترتب الاثر عليها لان فساد الربا ليس دائرا
مدار الحكم التكليفي ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان او الصغر على وجه وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة
العقود للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة
اليها ويجب الرجوع الى اصالة الفساد اللهم الا ان يقال ان العلم الاجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح في اجراء
الاصول العملية فيها كذلك لا يقدح في الاصول اللفظية فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحة كل واحد من المشتبهات باصالة العموم
لكن الظاهر الفرق بين الاصول اللفظية والعملية فتأمل **السابع** قد عرفت ان المانع من اجراء الاصل في كل من المشتبهين
بالشبهة المحصورة هو العلم الاجمالي بالتكليف المتعلق بالمكلف وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به كما في المشتبه
بالخمر او النجس او غيرهما وقد يكون من جهة اشتباه المكلف كما في الخنثى العالم اجمالا بحرمة احد لباسي الرجل والمرأة
عليه وهذا من قبيل ما اذا علم ان هذا الاناء خمر او ان هذا الثوب مغصوب وقد عرفت في الامر الاول انه لا فرق بين
الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع احدهما بين المشتبهين
وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبليه لان احدهما عورة قطعا والتكلم مع الرجال والنساء الا لضرورة
وكذا استماع صوتهما وان جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر اليها لاصالة الحل بناء على عدم العموم
في آية الغض للرجال وعدم جواز التمسك بعموم آية حرمة ابداء الزينة على النساء لاشتباه مصداق المخصص وكذا
يحرم عليه التزويج والتزوج لوجوب احراز الرجولية في الزوج والانوثية في الزوجة اذ الاصل عدم تأثير العقد
ووجوب حفظ الفرج ويمكن ان يقال بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة اليها اما لانصرافها الى غيرها
خصوصا في حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر واما لاشتراط التكليف

بعلم المكلف بتوجه الخطاب تفصيلا وان كان مرددا بين خطابين موجهين اليه تفصيلا لان الخطابين بشخص واحد
بمنزلة خطاب واحد لشيئين اذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر واجتنب عن مال الغير وبين قوله اجتنب عن كليهما
بخلاف الخطابين الموجهين الى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت احدهما لكن كلا من الدعويين خصوصا الاخيرة ضعيفة
فان دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا او العورة عن النظر للخنثى كما ترى وكذا دعوى اشتراط
التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي فان المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز اجراء اصل الاباحة
في المشتبهين وهو ثابت فيما نحن فيه ضرورة عدم جريان اصالة الحل في كشف كل من قبلي الخنثى للعلم بوجوب
حفظ الفرج من النظر والزنا على كل احد فمسألة الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافرا او حاضرا لبعض
الاشتباهات فلا يجوز له ترك العمل بالاحتياط بينهما **الثامن** ان ظاهر كلام الاصحاب التسوية بين كون الاصل
في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل او الحرمة لان المفروض عدم جريان الاصل فيهما لاجل معارضته بالمثل
فوجوده كعدمه ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الاولى ويحكمون
في الثانية بعدم جواز الارتكاب بناء على العمل بالاصل فيهما ولا يلزم هنا مخالفة قطعية في العمل ولا دليل
على حرمتها اذا لم يتعلق بالعمل خصوصا اذا وافق الاحتياط الا ان استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالاخبار الدالة
على حلية المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع كما لو علم بكون احدى
المرأتين اجنبية او احدى الذبيحتين ميتة او احد المالين مال الغير او احد الاسيرين محقون الدم او كان
الاناءان معلومي النجاسة سابقا فعلم طهارة احدهما وربما يقال ان الظاهر ان محل الكلام في المحرمات المالية
ونحوها كالنجس لا في الانفس والاعراض فيستظهر انه لم يقل احد فيها بجواز الارتكاب لان المنع في مثل ذلك
ضروري وفيه نظر **التاسع** ان المشتبه باحد المشتبهين حكمه حكمهما لان مقدمة المقدمة مقدمة وهو ظاهر

المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب ويدل عليه وجوه **الاول**
الاجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد وادعاه صريحا المحقق البهبهاني في فوائده وزاد عليه نفي الريب
فيه وان مدار المسلمين في الاعصار والامصار عليه وتبعه في دعوى الاجماع غير واحد ممن تأخر عنه وزاد بعضهم
دعوى الضرورة عليه في الجملة وبالجملة فنقل الاجماع مستفيض وهو كاف في المسألة **الثاني** ما استدل به
جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب ولعل المراد به لزومها في اغلب افراد هذه الشبهة لاغلب افراد المكلفين
فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بناء
على ان المراد ان ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة اليه وهذا
المعنى وان كان خلاف الظاهر الا انه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من اناطة الاحكام الشرعية الكلية وجودا وعدما
بالعسر واليسر الغالبين وفي هذا الاستدلال نظر لان ادلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا يدل الا
على ان ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه واما ارتفاع ما كان ضيقا على الاكثر عمن هو عليه في غاية السهولة

فليس فيه امتنان على احد بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل واما ما ورد من دوران الاحكام
مدار السهولة على الاغلب فلا ينفع فيما نحن فيه لان الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها بحكم حتى يدعى ان
الحكم بالاحتياط في اغلب مواردها عسر على اغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقا بل هي عنوان لموضوعات متعددة لاحكام
متعددة والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمي الموجود في ذلك الموضوع والمفروض ان ثبوت
التحريم لذلك الموضوع مسلم ولا يرد منه حرج على الاغلب وان الاجتناب في صورة اشتباهه ايضا في غاية اليسر فاي مدخل
للاخبار الواردة في ان الحكم الشرعي يتبع الاغلب في اليسر والعسر وكان المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة
واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر لكن لما تعسر الاحتياط في اغلب الموارد على اغلب الناس
حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية وفيه ان دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس الا دليل حرمة ذلك الموضوع نعم لو
لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على اغلب المكلفين في اغلب الاوقات
كان يدعى ان الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي مع اشتباهه في امور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي امكن التزام
ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه
بين مايعات غير محصورة والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة الى غير ذلك من المحرمات ولعل كثيرا ممن تمسك في
هذا المقام بلزوم المشقة اراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة هذا كله مع ان لزوم الحرج في
الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع ووجهه ان كثيرا من الشبهات
الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات مورد ابتلاء المكلف ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وان كانت محصورة
كما اوضحناه سابقا وبعد اخراج هذا عن محل الكلام فالانصاف منع غلبة التعسر في الاجتناب **الثالث** الاخبار
الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته فانها بظاهرها وان عمت الشبهة المحصورة الا ان مقتضى الجمع بينها وبين ما
دل على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل اخبار الرخصة على غير المحصور وحمل اخبار المنع على المحصور وفيه اولا
ان المستند في وجوب الاحتياط في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل وقد تقدم
بما لا مزيد عليه ان اخبار حل الشبهة لا تشمل صورة العلم الاجمالي بالحرام وثانيا لو سلمنا شمولها لصورة العلم
الاجمالي حتى تشمل الشبهة الغير المحصورة ايضا لكن اخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية اجماعا
فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة ايضا اخص مطلقا من اخبار الرخصة والحاصل ان اخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية لا
واخبار الاجتناب نص في الشبهة المحصورة وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة فاخراجها عن احدهما وادخالها
في الاخر ليس جمعا بل ترجيحا بلا مرجح الا ان يقال ان اكثر افراد الشبهة الابتدائية ترجع بالاخرة الى الشبهة الغير المحصورة
لانا نعلم اجمالا غالبا بوجود النجس والحرام في الوقايع المجهولة الغير المحصورة فلو اخرجت هذه الشبهة عن اخبار الحل
لم يبق تحتها من الافراد الا النادر وهو لا يناسب مساق هذه الاخبار فتدبر **الرابع** بعض الاخبار الدالة على
ان مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما مثل ما عن محاسن البرقي

ثم انه

عن ابي الجارود قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن فقلت اخبرني من راى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد
يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لاعترض
السوق فاشتري اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان فان قوله امن اجل
مكان واحد الخبر ظاهر في ان مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته وكذا قوله ع ما اظن كلهم يسمون
فان الظاهر منه ارادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر والسودان الا ان يدعى ان المراد ان جعل الميتة
في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الاماكن ولا كلام في ذلك لا انه لا يوجب الاجتناب عن
كل جبن يحتمل ان يكون من ذلك المكان فلا دخل له بالمدعى واما قوله ما اظن كلهم يسمون فالمراد منه عدم
وجوب الظن او القطع بالحلية بل يكفي اخذها من سوق المسلمين بناء على ان السوق امارة شرعية لحل الجبن
الماخوذ منه ولو من يد مجهول الاسلام الا ان يقال ان سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام
فلا مسوغ للارتكاب الا كون الشبهة غير محصورة فتأمل **الخامس** اصالة البراءة بناء على ان المانع من اجرائها
ليس الا العلم الاجمالي بوجود الحرام لكنه انما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية التي لا تجب الا
لاجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة
ضرورة ان كثرة الاحتمال يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات الا ترى الفرق الواضح بين
العلم بوجود السم في احد انائين او واحد من الفي اناء وكذلك بين قذف احد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من
اهل بلد فان الشخصين كليهما يتأثران بالاول ولا يتأثر احد من اهل البلد بالثاني وكذا الحال لو اخبر شخص
بموت الشخص المردد بين ولده وشخص اخر وبموت المردد بين ولده وبين كل واحد من اهل بلده فانه لا يضطرب خاطره
في الثاني اصلا وان شئت قلت ان ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء الا كارتكاب
الشبهة الغير المقرونة بالعلم الاجمالي وكان ما ذكره الامام ع في الرواية المتقدمة من قوله ع امن اجل مكان
واحد الخبر بناء على ان الاستدلال به اشارة الى هذا المعنى حيث جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأ لحرمة
جميع محتملاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء التي لا ينبغي للمخاطب ان يقبلها كما يشهد بذلك
كلمة الاستفهام الانكاري لكن عرفت ان فيه احتمالا اخر يتم معه الاستفهام الانكاري ايضا وحاصل هذا الوجه
ان العقل اذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب عن كل محتمل
فيكون عقابه حينئذ عقابا من دون برهان فعلم من ذلك ان الامر اكتفى في المحرم المعلوم اجمالا بين المحتملات بعدم العلم
التفصيلي باتيانه ولم يعتبر العلم بعدم اتيانه فتأمل **السادس** ان الغالب عدم ابتلاء المكلف الا ببعض معين
من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجا عن محل ابتلائه وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب في مثله
مع حصر الشبهة فضلا عن غير المحصورة هذا غاية ما يمكن ان يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة وقد عرفت
ان اكثرها لا يخلو من منع او قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة

والمسلم

والمسئلة فرعية يكتفى فيها بالظن الا ان الكلام يقع فى موارد **الاول** فى انه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات فى غير المحصور بحيث يلزم العلم التفصيلى ام يجب ابقاء مقدار الحرام ظ الاطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الاول لكن يحتمل ان يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه فى مقابلة الشبهة المحصورة التى قالوا فيها بوجوب الاجتناب وهذا غير بعيد عن سياق كلامهم فح لا يعم معقد اجماعهم لحكم ارتكاب الكل الا ان الاخبار لو عمت المقام دلت على الجواز

واما الوجه الخامس فالظ دلالته على جواز الارتكاب لكن مع عدم العزم على ذلك من اول الامر واما معه فالظ استحقاق المعصية عند مصادفة الحرام فيستحق العقاب فالاقوى فى المسئلة عدم جواز الارتكاب اذا قصد ذلك من اول الامر فان قصده قصد للمخالفة والمعصية فيستحق العقاب بمصادفة الحرام والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح الدليل الواقعى الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعى كالخمر فى قوله اجتنب عن الخمر لان هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات غاية ما ثبت فى غير المحصور الاكتفاء فى امتثاله بترك بعض المحتملات فيكون البعض المتروك بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعى والا فاخراج الخمر الموجود يقينا بين المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن كل خمر اعتراف بعدم حرمته واقعا وهو معلوم البطلان هذا اذا قصد الجميع من اول الامر لانفسها ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل مقدمة له فالظ استحقاق العقاب للحرمة من اول الارتكاب بناء على حرمة التجرى فصور ارتكاب الكل ثلثة عرفت كلها **الثانى** اختلف عبارات الاصحاب فى بيان ضابط المحصور وغيره فعن الشهيد والمحقق الثانيين والميسى وصاحب المدارك ان المرجع فيه الى العرف فما كان غير محصور فى العادة بمعنى انه يعسر عده لا ما امتنع عده لان كل ما يوجد من الاعداد قابل للعد والحصر وفيه مضافا الى انه انما يتجه اذا كان الاعتماد فى عدم وجوب الاجتناب على الاجماع المنقول على جواز الارتكاب فى غير المحصور او تحصيل الاجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن اناطة الحكم فى كلام المعصوم بها ان تعسر العد غير متحقق فيما مثلوا به لغير المحصور كالالف مثلا فان عد الالف لا يعد عسرا وربما قيد المحقق الثانى عسر العد بزمان قصير قال فى فوائد الشرائع كما عن حاشية الارشاد بعد ان ذكر ان غير المحصور من الحقائق العرفية ان طريق ضبطه ان يقال لا ريب انه اذا اخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كالف مثلا قطع بانه مما لا يحصر ولا يعد عادة لعسر ذلك فى الزمان القصير فيجعل طرفا ويؤخذ مرتبة اخرى دنيا جدا كالثلثة يقطع بانها محصورة لسهولة عدها فى الزمان اليسير وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الاول الحق به وكذا ما جرى مجرى الطرف الثانى الحق به وما يعرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر ويرجع فيه الى الغالب فان غلب على الظن الحاقه باحد الطرفين فذاك والا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم الناقل وبهذا ينضبط كل ما ليس بمحصور شرعا فى ابواب الطهارة والنكاح وغيرهما اقول وللنظر فيما ذكره قده مجال اما اولا فلان جعل الالف من غير المحصور مثالا لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر فى الاجتناب فانا اذا فرضنا بيتا عشرين ذراعا فى عشرين ذراعا وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبته الى البيت نسبة الالف الى الواحد فاى عسر فى الاجتناب عن هذا البيت والصلوة فى بيت اخر واى

تنبيه

فرق بين هذا الفرض وبين ان يعلم بنجاسة ذراع منه او ذراعين مما يوجب حصر الشبهة فان سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوتان بكون المعلوم اجمالا قليلا او كثيرا وكذا لو فرضنا اوقية من الطعام يبلغ الف حبة بل ازيد يعلم بنجاسة او غصبية حبة منها فان جعل هذا من غير المحصور ينافى تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب واما ثانيا فلان ظن الفقيه بكون العدد المعين جاريا مجرى المحصور فى سهولة الحصر او مجرى غيره لا دليل عليه واما ثالثا فلعدم استقامة الرجوع فى مورد الشك الى الاستصحاب حتى يعلم الناقل لان ان اريد به استصحاب الحل والجواز كما هو الظاهر من كلامه ففيه ان الوجه المقتضى لوجوب الاجتناب فى المحصور وهو وجوب المقدمة العلمية بعد العلم بحرمة الامر الواقعى المردد بين المشتبهات قائم بعينه فى غير المحصور والمانع غير معلوم فلا وجه للرجوع الى الاستصحاب الا ان يكون نظره الى ما ذكرنا فى الدليل الخامس من ادلة عدم وجوب الاجتناب من ان المقتضى لوجوب الاجتناب فى الشبهة الغير المحصورة وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود ومرجع الشك فى كون الشبهة محصورة او غيرها الى الشك فى وجود المقتضى للاجتناب ومعه يرجع الى اصالة الجواز لكنك عرفت التامل فى ذلك الدليل فالاقوى وجوب الرجوع مع الشك الى اصالة الاحتياط لوجود المقتضى وعدم المانع وكيف كان فما ذكروه من احالة غير المحصور وتميزه عن غيره الى العرف لا يوجب الا زيادة التحير فى موارد الشك وقال كاشف اللثام فى مسئلة المكان المشتبه بالنجس لعل الضابط ان ما يؤدى اجتنابه الى ترك الصلوة غالبا فهو غير محصور كما ان اجتناب شاة او امراة مشتبهة فى صقع من الارض يؤدى الى الترك غالبا انتهى واستصوبه فى مفتاح الكرامة وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط ويمكن ان يقال بملاحظة ما ذكرنا فى الوجه الخامس ان غير المحصور ما بلغ كثرة الوقايع المحتملة للتحريم الى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الاجمالى الحاصل فيها الا ترى انه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من اهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوما وان صادف زيدا وقد ذكرنا ان المعلوم بالاجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار وكثرة الاحتمال كما قلناه فى سب واحد مردد بين اثنين او ثلثة او مردد بين اهل بلدة ونحوه ما اذا علم اجمالا لوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة او حصول النقل فى بعض الالفاظ الى غير ذلك من الموارد التى لا يعتنى فيها بالعلوم الاجمالية المترتبة عليها الاثار المتعلقة بالمعاش والمعاد فى كل مقام وليعلم ان العبرة فى المحتملات كثرة وقلة بالوقايع التى تقع موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلى بالحرام فاذا علم بحبة ارز محرمة او نجسة فى الف حبة والمفروض ان تناول الف حبة من الارز فى العادة بعشر لقمات فالحرام مردد بين عشرة محتملات لا الف محتمل لان كل لقمة يكون فيها الحبة يحرم اخذها لاشتمالها على مال الغير او مضغها لكونه مضغا للنجس فكانه علم اجمالا بحرمة واحدة من عشر لقمات نعم لو اتفق تناول الحبوب فى مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور وهذا غاية ما ذكروا او يمكن ان يذكر فى ضابط المحصور وغيره ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشىء منها فالاولى الرجوع فى موارد الشك الى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الاجمالى الموجود فى ذلك المورد فان قوله اجتنب عن

الخمر

الحجة لا فرق في دلالته على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المردد بين امور محصورة وبين الموجود المردد بين امور غير محصورة غاية الامر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي ببعض محتملاته كما تقدم سابقا فاذا شك في كون الشبهة محصورة او غير محصورة شك في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض فيجب ترك جميع المحتملات لعدم الامن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض **الثالث** اذا كان المردد بين الامور الغير المحصورة افراد كثيرة نسبة مجموعها الى المشتبهات كنسبة الشيء الى الامور المحصورة كما اذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة في الف وخمسمائة شاة فان نسبة مجموع المحرمات الى المشتبهات كنسبة الواحد الى الثلثة فالظاهر انه ملحق بالشبهة المحصورة لان الامر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في المثال ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة فهو كاشتباه الواحد في الثلثة واما ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام **الرابع** انما ذكرنا في المطلب الاول المتكفل لبيان حكم اقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة ان مسائله اربع الاولى منها الشبهة الموضوعية واما الثلث الاخر وهي ما اذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص او اجمال النص او تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة المحصورة لكن اكثر ما يوجد من هذه الاقسام الثلثة هو القسم الثاني كما اذا تردد الغناء بين مفهومين بينهما عموم من وجه فان مادتي الافتراق من هذا القسم ومثل ما اذا ثبت بالدليل حرمة الاذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه ومثل قوله م من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام حيث قرء جدد بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة وقرء جدث بالجيم والثاء المثلثة

المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام وهو على قسمين لان الواجب اما مردد بين امرين متباينين كما اذا تردد الامر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة وبين القصر والاتمام في بعض المسائل واما مردد بين الاقل والاكثر كما اذا ترددت الصلوة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها للشك في كون السورة جزءا وليس المثالان الاولان من الاقل والاكثر كما لا يخفى واعلم انا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الامر بين الاقل والاكثر لان مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة الى الشك في اصل التكليف لان الاكثر معلوم الحرمة والشك في حرمة الاقل **اما القسم الاول** فالكلام فيه يقع في اربعة مسائل على ما ذكرنا في اول الباب لانه اما ان يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر فالكلام فيه اما في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم باجماع او ضرورة حرمتها كما في المثالين السابقين فان ترك الصلوة فيهما راسا مخالف للاجماع بل الضرورة واما في وجوب الموافقة القطعية اما الاول فالظاهر حرمة المخالفة القطعية لانها معصية عند العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا او اجمالا في حرمة مخالفته وفي عدها معصية ويظهر من المحقق الخوانساري دوران حرمة المخالفة مدار الاجماع وان الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته ويظهر من الفاضل القمي ره الميل اليه والاقوى ما عرفت واما الثاني ففيه قولان

اولهما

اولهما الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع اما الاول فلان وجوب الامر المردد ثابت في الواقع والامر به على وجه يعم العالم والجاهل صادر عن الشارع واصل الى من علم به تفصيلا اذ ليس موضوع الوجوب في الاوامر مختصا بالعالم بها والا لزم الدور كما ذكره العلامة في التحرير لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فكيف يتوقف الوجوب عليه واما المانع فلان المتصور منه ليس الا الجهل التفصيلي بالواجب وهو غير مانع عقلا ولا نقلا اما العقل فلان حكمه بالعذر ان كان من جهة عجز الجاهل عن الاتيان بالواقع حتى يرجع الجهل الى فقد شرط من شروط وجود المامور به فلا استقلال للعقل بذلك كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبرائة فيما نحن فيه كما سيأتي وان كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف اليه فهو اشد منعا والا لجاز اهمال المعلوم اجمالا راسا بالمخالفة القطعية فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية ولقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرمات كما هو المشهور ودعوى ان مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والاتيان بالواقع نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة لا التكليف باتيانه مع وصف الجهل فلا تنافي بين كون الجهل مانعا والتكليف في حاله وانما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل لان المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم مدفوعة برجوعها الى ما تقدم من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المامور به نظير الجنابة وقد تقدم بطلانها واما النقل فليس فيه ما يدل على العذر لان ادلة البرائة غير جارية في المقام لاستلزام اجرائها جواز المخالفة القطعية والكلام بعد فرض حرمتها بل في بعض الاخبار ما يدل على وجوب الاحتياط مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة في جزاء الصيد اذا اصبتم مثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا وغيرها فان قلت ان تجويز الشارع لترك احد المحتملين والاكتفاء بالاخر يكشف عن عدم كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الاطاعة ح فلا ملازمة بين العلم الاجمالي ووجوب الاطاعة فيحتاج اثبات الوجوب الى دليل اخر غير العلم الاجمالي وحيث كان مفقودا فاصل البرائة يقتضي عدم وجوب الجمع وقبح العقاب على تركه لعدم البيان نعم لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بتحريمها ولا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية قلت العلم الاجمالي كالتفصيلي علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم الا ان المعلوم اجمالا يصلح لان يجعل احد محتمليه بدلا عنه في الظاهر فكل مورد حكم الشارع بكفاية احد المحتملين للواقع اما تعيينا كحكمه بالاخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة واما تخييرا كما في موارد التخيير بين الاحتمالين فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة فان الواقع اذا علم به وعلم ارادة المولى بشيء وصدور الخطاب عنه الى العبيد وان لم يصل اليهم لم يكن بد عن موافقته اما حقيقة بالاحتياط واما حكما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه وقد تقدم الاشارة الى ذلك في الشبهة المحصورة ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بادلة البرائة مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما لان العمل بها في كل من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة الى احدهما المعين عند الله المعلوم وجوبه فان وجوب واحدة من الظهر والجمعة او من القصر والاتمام مما لم يحجب الله

علمه

علمه عنا فليس موضوعا عنا ولسنا في سعة منه فلابد اما من الحكم بعدم جريان هذه الاخبار في مثل المقام مما علم وجوب
شيء اجمالا واما من الحكم بان شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه ودلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعا عن العباد
وكونه محمولا عليهم وماخوذين به وملزمين عليه دليل علمي بضميمة حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية على وجوب الاتيان
لكل من الخصوصيتين فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه وان كان محجوبا عنا الا ان العلم بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوبا
عنا ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهرا لذاته ووجوبه ظاهرا من باب المقدمة كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسي واقعا
وثبوت الوجوب الغيري كذلك واعلم ان المحقق القمي ره بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري الميل الى وجوب الاحتياط
في مثل الظهر والجمعة والقصر والاتمام قال ان دقيق النظر يقتضي خلافه فان التكليف بالمجمل المحتمل لافراد
متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل
العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر و
الجمعة وامثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق
التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي
ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة
ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من اول الامر نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص
على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط
قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن قوله يعني المحقق الخوانساري فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط
ح بل لابد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته انتهى كلامه رفع مقامه
وما ذكره قده قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق التي ذكرها في مسئلة الاستنجاء بالاحجار حيث قال بعد
كلام له والحاصل اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معينة معلومة
عندنا فلابد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال الى ان قال
وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور وعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء
من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء وعلم ايضا
عدم اشتراطه بالعلم وجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك
الاشياء ولا يكفي الاتيان بواحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد من الاشياء في ارتفاع الحكم
المعين الى ان قال واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان هذا
الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء وبعض اخر الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص والاجماع في
الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما في تحقق
الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذا الكلام في ثبوت الحكم

لان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مخيرين يستحق العقاب ح

الى غاية

الى غاية معينة انتهى كلامه رفع مقامه وانت خبير بما في هذه الكلمات من النظر اما ما ذكره الفاضل القمي من
حديث التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة فلا دخل له في المقام اذ لا اجمال في الخطاب اصلا وانما
طرء الاشتباه في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين امرين وازالة هذا التردد العارض من جهة اسباب
اختفاء الاحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تاخيره عن وقت الحاجة بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع الى
ما قرره الشارع كلية في الوقايع المختفية والا فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط ونحن ندعي ان العقل حاكم
بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب وعدم الدليل من الشارع على الاخذ باحد الاحتمالين المعين او المخير و
الاكتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذرا من ترك الواجب الواقعي واين ذلك من مسئلة التكليف بالمجمل وتاخير
البيان عن وقت الحاجة مع ان التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه اذا تمكن المكلف من
الاطاعة ولو بالاحتياط واما ما ذكره تبعا للمحقق المذكور من تسليم وجوب الاحتياط اذا قام الدليل على وجوب شيء
معين في الواقع غير مشروط بالعلم به ففيه انه اذا كان التكليف بالشيء قابلا لان يقع مشروطا بالعلم ولان يقع
منجزا غير مشروط بالعلم بالشيء كان ذلك اعترافا بعدم قبح التكليف بالشيء المعين المجهول فلا يكون العلم شرطا
عقليا واما اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول بالنسبة الى الخطاب الواقعي فان الخطاب الواقعي في يوم الجمعة
سواء فرض قوله صل الظهر ام فرض قوله صل الجمعة لا يعقل ان يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي نعم بعد اختفاء
هذا الخطاب المطلق يصح ان يرد خطاب مطلق كقوله اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولا وائت بما فيه ولو
كان غير معلوم كما يصح ان يرد خطاب مشروط وانه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة وان وجب
امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلا ومرجع الاول الى الامر بالاحتياط ومرجع الثاني الى البراءة عن الكل
ان افاد نفي وجوب الواقع راسا المستلزم لجواز المخالفة القطعية والى نفي ما علم اجمالا وجوبه ان افاد نفي وجوب
القطع باتيانه وكفاية اتيان بعض ما يحتمله فمرجعه الى جعل البدل للواقع والبراءة عن اتيان الواقع على ما
هو عليه لكن دليل البراءة على الوجه الاول ينافي العلم الاجمالي المعتبر بنفس ادلة البراءة المغياة بالعلم وعلى الوجه
الثاني غير موجود فيلزم من هذين الامرين اعني وجوب مراعاة العلم الاجمالي وعدم وجود دليل على قيام المحتمل
مقام المعلوم اجمالا ان يحكم العقل بوجوب الاحتياط اذ لا ثالث لذينك الامرين فلا حاجة الى امر الشارع بالاحتياط
ووجوب الاتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به مضافا الى ورود الامر بالاحتياط في كثير من الموارد واما
ما ذكره من استلزام ذلك الفرض اعني تنجز التكليف بالامر المردد من دون اشتراط بالعلم به لاسقاط قصد التعيين
في الطاعة ففيه ان سقوط قصد التعيين انما حصل بمجرد التردد والاجمال في الواجب سواء قلنا فيه بالبراءة
او الاحتياط وليس لازما لتنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم فان قلت اذا سقط قصد التعيين لعدم
التمكن فبايهما ينوي الوجوب والقربة قلت له في ذلك طريقان احدهما ان ينوي بكل منهما الوجوب والقربة لكونه
بحكم العقل مامورا بالاتيان بكل منهما وثانيهما ان ينوي بكل منهما حصول الواجب به او بصاحبه تقربا الى الله

مفصل

فيفعل كلا منهما فيحصل الواجب الواقعي ويقصد به لوجوبه والتقرب به الى الله تع فيقصد في اتيان صلاة الظهر لاجل مقصد
تحقق الفريضة الواقعية بها او بالجمعة التي اصلي بعدها او فعلت قبلها قربة الى الله وملخص ذلك اني اصلي
الظهر احتياطا قربة الى الله وهذا الوجه هو الذي ينبغي ان يقصد ولا يرد عليه ان المعتبر في العبادة قصد التقرب
والتعبد بها بالخصوص ولا ريب ان كلا من الصلوتين عبادة فلا معنى لكون الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه
به او بصاحبه لان القصد المذكور انما هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدمية واما الوجه الاول فيرد عليه ان
المقصود احراز الوجه الواقعي وهو الوجوب الثابت في احدهما المعين ولا يلزم من نية الوجوب المقدمي وايضا فالقربة غير
حاصلة بنفس فعل احدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري لان هذا الوجوب مقدمي ومرجعه الى وجوب تحصيل العلم
بفراغ الذمة ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منها وهذا الوجوب ارشادي لا تقرب فيه اصلا نظير اوامر
الاطاعة فان امتثالها لا يوجب تقربا وانما المقرب نفس الاطاعة والمقرب هنا ايضا نفس الاطاعة الواقعية المرددة
بين الفعلين فافهم فانه لا يخ عن دقة ومما ذكرنا يندفع توهم ان الجمع بين المحتملين مستلزم لاتيان غير الواجب على جهة
العبادة لان قصد القربة المعتبرة في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع باحرازه في الواجب الواقعي
ومن المعلوم ان الاتيان بكل من المحتملين بوصف انها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة الى ما عدا الواجب الواقعي
فيكون محرما فالاحتياط غير ممكن في العبادات وانما يمكن في غيرها من جهة ان الاتيان بالمحتملين لا يعتبر فيها قصد التعيين
والتقرب لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد فياتي لكل منهما لاحتمال وجوبه ووجه اندفاع هذا التوهم مضافا
الى ان غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر
في الواجب الواقعي من جهة استلزامه للتشريع المحرم فيدور الامر بين الاقتصار على احد المحتملين وبين الاتيان بهما
مهملا لقصد التقرب في الكل فرارا عن التشريع ولا شك ان الثاني اولى لوجوب الموافقة القطعية بقدر الامكان
فاذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواجب الواقعي في كل من المحتملين اكتفي بتحقق ذات الواجب في
ضمنهما ان اعتبار قصد التقرب والتعبد في العبادة الواجبة واقعا لا يقتضي قصده في كل منهما كيف وهو غير ممكن
وانما يقتضي وجوب قصد التقرب والتعبد في الواجب المردد بينهما بان يقصد في كل منهما انى افعله ليتحقق به او بصاحبه
التعبد باتيان الواجب الواقعي وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعتبر في الواجب فانه لا يعتبر قصد ذلك
الوجه خاصة في خصوص كل منهما بان يقصد انى اصلي الظهر لوجوبه ثم يقصد انى اصلي الجمعة لوجوبها بل يقصد
انى اصلي الظهر لوجوب الامر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي اصليها بعد ذلك او صليتها قبل ذلك والحاصل
ان نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجبا فلا بد من ملاحظة ذلك في كل
من المحتملين واذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب
المتعبد به والمتقرب به الى الله تع في ضمنه فيقصد هذا المعنى والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه فلا معنى
لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه حتى يرد ان التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم نعم هذا الايراد

متوجه على ظاهر من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب والتعبد به بالخصوص لكنه مبني ايضا على لزوم ذلك من الامر
الظاهري باتيان كل منهما عبادة فيكون كل منهما عبادة واجبة في مرحلة الظاهر كما اذا شك في الوقت انه صلى الظهر ام لا فانه
يجب عليه فعلها فينوي الوجوب والقربة وان احتمل كونها في الواقع لغوا غير مشروع فلا يرد عليه ايراد التشريع اذ
التشريع انما يلزم لو قصد بكل منهما انه الواجب واقعا المتعبد به في نفس الامر ولكنك عرفت ان النظر الدقيق في
هذا البناء وان الامر المقدمي خصوصا الموجود في المقدمة العلمية التي لا يكون الامر بها الا ارشاديا لا يوجب موافقته
التقرب ولا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادات اذا لم يكن في نفسه منها وقد تقدم في مسئلة التسامح في ادلة
السنن ما يوضح حال الامر بالاحتياط كما انه قد استوفينا في بحث مقدمة الواجب حال الامر المقدمي وعدم صيرورة
المقدمة بسببه عبادة وذكرنا ورود الاشكال من هذه الجهة على كون التيمم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه
في نفسه كالوضوء فانه لا منشأ لكونه منها الا الامر المقدمي به من الشارع فان قلت يمكن اثبات الوجوب الشرعي
المصحح لنية الوجه والقربة في المحتملين لان الاول منهما واجب بالاجماع ولو فرارا عن المخالفة القطعية والثاني واجب
بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري فان مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالواجب
الواقعي وبقاء وجوبه قلنا اما المحتمل المأتي به اولا فليس واجبا في الشرع لخصوص كونه ظهرا او جمعة وانما
وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة او للقطع بالموافقة اذا اتى معه بالمحتمل الآخر وعلى اي تقدير
فمرجعه الى الامر باحراز الواقع ولو احتمالا واما المحتمل الثاني فهو ايضا ليس الا بحكم العقل من باب المقدمة وما
ذكر من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام من جهة حكم العقل من اول الامر بوجوب الجميع اذ
بعد الاتيان باحدهما يكون حكم العقل باقيا قطعا والا لم يكن حاكما بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض ان مقتضى
الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه اما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه
فلا يدل عليه الاستصحاب وانما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة عند اشتغالها وهذا
معنى الاحتياط فمرجع الامر اليه واما استصحاب وجوب ما وجب سابقا في الواقع او استصحاب عدم الاتيان بالواجب
الواقعي فشيء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعيا الا على تقدير القول بالاصول المثبتة
وهي منفية كما قرر في محله ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على
من شك في فعله فان الاستصحاب بنفسه مقتض هناك لوجوب الاتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه
الموظف من قصد الوجوب والقربة وغيرهما ثم ان الكلام فيما يتعلق بفروع هذه المسئلة يأتي في الشبهة الموضوعية
ان شاء الله تع **المسئلة الثانية** ما اذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة اجمال النص بان يتعلق
التكليف الوجوبي بامر مجمل كقوله ائتني بعين وقوله تع حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى بناء على تردد
الصلوة الوسطى بين صلوة الجمعة كما في بعض الروايات وغيرها كما في بعض آخر والظ ان الخلاف هنا بعينه الخلاف
في المسئلة الاولى والمختار فيها هو المختار هناك بل هنا اولى لان الخطاب هنا تفصيلا متوجه الى المكلفين فتتبع

انما يغاير المسئلة السابقة لغوى عدم النص ع

وخروج الجاهل لا دليل عليه لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المامور به اذا كان قادرا على استعلامه من دليل منفصل
فمجرد الجهل لا يقبح توجيه الخطاب ودعوى قبح توجيهه على العاجز عن استعلامه تفصيلا القادر على الاحتياط فيه
باتيان المحتملات ايضا ممنوعة لعدم القبح فيه اصلا وما تقدم من البعض من منع التكليف بالمجمل لاتفاق العدلية
على استحالة تاخير البيان فقد عرفت منع قبحه اولا وكون الكلام فيما عرض له الاجمال ثانيا ثم ان المخالف في المسئلة ممن
عثرنا عليه هو الفاضل القمي ره والمحقق الخوانساري في ظ بعض كلماته لكنه قده وافق المختار في ظ بعضها الآخر قال
في مسئلة الوضوء بالماء المشتبه بالنجس بعد كلام له في منع التكليف في العبادات الا بما ثبت من اجزائها وشرائطها
ما لفظه نعم لو حصل يقين المكلف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور فلا يبعد القول
بوجوب تلك الامور جميعا حتى يحصل اليقين بالبراءة انتهى ولكن الشان في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه في الموافقة
لان الخطاب المجمل الواصل الينا لا يكون مجملا للمخاطبين فتكليف المخاطبين بما هو مبين واما نحن معاشر الغائبين
فلم يثبت اليقين بل ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب فمن كلف به لا اجمال فيه عنده ومن عرض له الاجمال لا
دليل على تكليفه بالواقع المردد لان اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى فالتحقيق
ان هنا مسئلتين احديهما اذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط اولا الثانية انه اذا علم تكليف الحاضرين
بامر معلوم لهم تفصيلا وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة الينا معاشر الغائبين فهل يجب علينا تحصيل القطع
بالاحتياط باتيان ذلك الامر اولا والمحقق حكم بوجوب الاحتياط في الاول دون الثاني فظهر من ذلك ان مسئلة
اجمال النص فيما فرض خطاب مجمل متوجه الى المكلف اما لكونه حاضرا عند صدور الخطاب واما للقول باشتراك
الغائبين مع الحاضرين في الخطاب اما اذا كان الخطاب للحاضرين وعرض له الاجمال بالنسبة الى الغائبين فالمسئلة
من قبيل عدم النص لا اجمال النص الا انك عرفت ان المختار فيهما وجوب الاحتياط فافهم **المسئلة الثالثة**
ما اذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين كما في بعض مسائل القصر والاتمام فالمشهور فيه التخيير لاخبار
التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دل على الاخذ بما فيه الاحتياط لان المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط
الا ان يستظهر من تلك الادلة مطلوبية الاحتياط عند تصادم الادلة لكن قد عرفت فيما تقدم ان اخبار
الاحتياط لا تقاوم سندا ودلالة لاخبار التخيير **المسئلة الرابعة** ما اذا اشتبه الواجب بغيره
من جهة اشتباه الموضوع كما في صورة اشتباه الفائتة او القبلة او الماء المطلق والاقوى هنا ايضا وجوب
الاحتياط كما في الشبهة المحصورة لعين ما مر فيها من تعلق الخطاب بالفائتة واقعا مثلا وان لم يعلم تفصيلا
ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل وقضية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة
العلمية والاحتياط بفعل جميع المحتملات وقد خالف في ذلك الفاضل القمي ره فمنع وجوب الزائد على واحد
من المحتملات مستندا في ظ كلامه الى ما زعمه جامعا لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل و
تاخير البيان عن وقت الحاجة وانت خبير بان الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء لان المكلف به

منهوم

بمرادين شيئين

كما يعاقب مع العلم تم

مفهوم معين طرء الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحوه والخطاب الصادر لقضاء الفائتة
عام في المعلومة تفصيلا والمجهولة ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل فيجب قضاؤها ويعاقب على
تركها مع الجهل ويؤيده ما ذكرنا ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضة معللا لذلك ببراءة
الذمة على كل تقدير فان ظ التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كل مقام اشتبه عليه الواجب ولذا تعدى المشهور
عن مورد النص وهو تردد الفائتة بين رباعية وثلاثية وثنائية الى الفريضة الفائتة من المسافر المرددة بين
ثنائية وثلاثية فاكتفوا فيها بصلوتين **وينبغي التنبيه على امور الاول** انه يمكن القول بعدم وجوب
الاحتياط في مسئلة اشتباه القبلة ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب كالقبلة واللباس
وما يصح السجود عليها وشبهها بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه ولذا اسقط الحلي وجوب الستر
عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلوة عاريا بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي ان يكون على
هذا الوجه فان القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي ان يقول بسقوط الشرط عند الجهل لا بكفاية الفعل مع احتمال
الشرط كالصلوة المحتمل وقوعها الى القبلة بدلا عن القبلة الواقعية ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول
اما انصراف ادلته الى صورة العلم به تفصيلا كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتيب بين الفوائت واما
دوران الامر بين اهمال هذا الشرط المجهول واهمال شرط آخر وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب
الواجب وندب المندوب حين فعله وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلي
وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلان مفروض الكلام ما اذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط والا لم
يكن من الشك في المكلف به للعلم بعدم وجوب الصلوة الى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة الى الجاهل واما
الثاني فلان ما دل على وجوب مقارنة العمل لقصد وجهه والجزم مع النية انما يدل عليه مع التمكن ومعنى التمكن
القدرة على الاتيان به مستجمعا للشرائط جازما بوجهه من الوجوب والندب حين الفعل اما مع العجز عن ذلك فهو
المتعين للسقوط دون الشرط المجهول الذي اوجب العجز عن الجزم بالنية والسر في تعيينه للسقوط هو انه انما لوحظ اعتباره
في الفعل المستجمع للشرائط وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط بل متاخر عنه فاذا قيد اعتباره بحال التمكن
سقط حال العجز يعني العجز عن اتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به **الثاني** ان النية في كل من الصلوات المتعددة
على الوجه المتقدم في مسئلة الظهر والجمعة وحاصله انه ينوي في كل منها فعلها احتياطا لاحراز الواجب الواقعي
المردد بينها وبين صاحبها تقربا الى الله على ان يكون القرب علة للاحراز الذي جعلت غاية للفعل ويترتب على
هذا انه لا بد من ان يكون حين فعل احدهما عازما على فعل الآخر اذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك فان من
قصد الاقتصار على احد الفعلين ليس قاصدا للامتثال الواجب الواقعي على كل تقدير نعم هو قاصد للامتثال على
تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقا وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها نعم لو احتمل كون
الشيء عبادة كغسل الجنابة ان احتمل الجنابة اكتفى فيه بقصد الامتثال على تقدير تحقق الامر به لكن ليس هنا

تقدير

فغاية ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال ع

تقديره لخبر يراد منه التعبد على ذلك التقدير بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد باحد الامرين فانه لابد فيه
من الجزم بالتعبد **الثالث** ان الظان وجوب كل من المحتملات عقلا لا شرعا لان الحاكم بوجوبه ليس الا العقل
من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك احد المحتملين حتى انه لو قلنا بدلالة اخبار الاحتياط او الخبر المتقدم
في الفائتة على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الارشاد وقد تقدم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشك في
التكليف اما اثبات وجوب التكرار شرعا فيما نحن فيه بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعا فقد تقدم
في المسئلة الاولى من جهة عدم دلالة الاستصحاب على ذلك الا بناء على ان المستصحب يترتب عليه الامور الاتفاقية
المقارنة معه وقد تقدم اجمالا ضعفه وسيأتي تفصيلا وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلي المتحير في القبلة او الناسي
لفائتة جميع المحتملات لم يستحق الا عقابا واحدا وكذا لو ترك احد المحتملات واتفق مصادفته للواجب الواقعي
ولو لم يصادف لم يستحق عقابا من جهة مخالفة الامر به نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري وتمام الكلام فيه
قد تقدم **الرابع** لو انكشف مطابقة ما اتى به للواقع قبل فعل الباقي اجزأ عنها لانه صلى الصلوة الواقعية
قاصدا للتقرب بها الى الله وان لم يعلم حين الفعل ان المقرب هو هذا الفعل اذ لا فرق بين ان يكون الجزم
بالعمل ناشئا عن تكرار الفعل او ناشئا عن انكشاف الحال **الخامس** لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم
يسقط الامتثال في الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلوة الى القبلة المجهولة وشبهها قطعا اذ غاية الامر
سقوط الشرط فلا وجه لترك المشروط راسا واما في غيره مما كان نفس الواجب مرددا فالظاهر ايضا عدم سقوطه
ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة لان فعل الحرام لا يعلم هناك به الا بعد الارتكاب بخلاف
ترك الكل هنا فانه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة وهل يجوز الاقتصار على واحد اذ به يندفع محذور
المخالفة ام يجب الاتيان بما تيسر من المحتملات وجهان من ان التكليف باتيان الواقع ساقط فلا مقتضي لايجاب
مقدمته العلمية وانما وجب الاتيان بواحد فرارا من المخالفة القطعية ومن ان اللازم بعد الالتزام بحرمة
مخالفة الواقع مراعاته مهما امكن وعليه بناء العقلاء في اوامرهم العرفية والاكتفاء بالواحد التخييري عن الواقع
انما يكون مع نص الشارع عليه واما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم
العقاب اما لحصول الواجب واما لسقوطه بعدم تيسر الفعل وهذا لا يحصل الا بعد الاتيان بما تيسر وهذا هو
الاقوى وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من الاتيان ببعض غير معين من المحتملات ولو طرء المانع من
بعض معين منها ففي الوجوب كما هو المشهور اشكال من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي واصل البراءة **السادس**
هل يشترط في تحصيل العلم الاجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بازالة
الشبهة او اختيار ما يعلم به البراءة تفصيلا ام لا يجوز الاكتفاء به وان تمكن من ذلك فلا يجوز لمن قدر على تحصيل العلم بالقبلة او تعيين الواجب الواقعي
من القصر والاتمام او الظهر والجمعة الامتثال بالجمع بين المشتبهات ام يجوز الاكتفاء به وان تمكن من ذلك وجهان
بل قولان ظاهر الاكثر الاول لوجوب اقتران الفعل المامور به عندهم بوجه الامر وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرض

لشروط

لشروط البراءة والاحتياط انشاء الله ويتفرع على ذلك انه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة اخرى
فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين القبلة
تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين الى اربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلي بالمامور به من حيث طهارة
الثوب وان لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الاطلاق **السابع** لو كان الواجب المشتبه امرين مترتبين
شرعا كالظهر والعصر المرددين بين القصر والاتمام او بين الجهات الاربع فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات
الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الاول باتيان جميع محتملاته كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض
والمقاصد العلية ام يكفي فيه فعل بعض محتملات الاول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع محتملات
المشتبهين كما عن نهاية الاحكام والمدارك فيأتي بظهر وعصر قصرا ثم بهما تماما قولان متفرعان على القول
المتقدم في الامر السادس من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الامكان مبنيان على انه هل يجب مراعاة ذلك من
جهة نفس الواجب فلا يجب الا اذا اوجب اهماله ترددا في اصل الواجب كتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين على اربع
جهات فانه يوجب ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما يجب رفع التردد مع الامكان
كذلك يجب تقليله اما اذا لم يوجب اهماله ترددا زائدا في الواجب فلا يجب كما فيما نحن فيه فان الاتيان بالعصر
المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب ترددا زائدا على التردد الحاصل من جهة القصر والاتمام لان العصر المقصورة
ان كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وان كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها
مترتبة على الظهر الواقعية لان الترتب انما هو بين الواجبين واقعا ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك باصالة
بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي وذلك لان المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب
عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعي وهو مسلم ولذا لا يجوز الاتيان حينئذ بجميع محتملات العصر وهذا المحتمل غير معلوم
انه العصر الواقعي والمصحح للاتيان به هو المصحح لاتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك في جريان الاصلين فيه
او ان الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وان لم يوجب اهماله ترددا في الواجب
فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الاتيان بكون ما ياتي به هو نفس الواجب الواقعي فاذا تعذر ذلك من بعض الجهات
لم يعذر في اهماله من الجهة المتمكنة فالواجب على العاجز عن تعيين كون الصلوة قصرا او تماما العلم التفصيلي
بكون المأتي به مترتبا على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته هذا كله مع تنجز الامر بالظهر والعصر
دفعة واحدة في الوقت المشترك اما اذا تحقق الامر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض محتملاته فيمكن
ان يقال بعدم الجواز نظرا الى الشك في تحقق الامر بالعصر فكيف يقدم على محتملاتها التي لا تجب الا مقدمة لها
بل الاصل عدم الامر فلا يشرع الدخول في مقدمات الفعل ويمكن ان يقال ان اصالة عدم الامر انما يقتضي عدم مشروعية
الدخول في المامور به ومحتملاته التي يحتمله على تقدير عدم الامر واقعا كما اذا صلى العصر الى غير الجهة التي صلى الظهر
اما ما لا يحتمله الا على تقدير وجود الامر فلا يقتضي الاصل المنع عنه كما لا يخفى **الثاني** فيما اذا دار الامر

ف

في الواجب بين الاقل والاكثر ومرجعه الى الشك في جزئية شيء للمامور به وعدمها وهو على قسمين لان الجزء المشكوك
اما جزء خارجي او جزء ذهني وهو القيد وهو على قسمين لان القيد اما منتزع من امر خارجي مغاير للمامور به في الوجود
الخارجي فيرجع اعتبار ذلك القيد الى ايجاب ذلك الامر الخارجي كالوضوء الذي يصير منشأ للطهارة المقيد بها الصلوة
واما خصوصية متحدة في الوجود مع المامور به كما اذا دار الامر بين وجوب مطلق الرقبة او رقبة خاصة ومن ذلك دوران
الامر بين احدى الخصال وبين واحدة معينة منها والكلام في كل من الاقسام في اربع مسائل اما مسائل القسم الاول
وهو الشك في الجزء الخارجي **فالاولى** منها ان يكون ذلك مع عدم النص المعتبر في المسئلة فيكون ناشئا
من ذهاب جماعة الى جزئية الامر الفلاني كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا على ما ذهب اليه بعض
فقهائنا وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متاخري المتاخرين بوجوبه وربما يظهر من كلام بعض
القدماء كالسيد والشيخ لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الاخر خلافه وصريح جماعة اجراء اصالة البراءة
وعدم وجوب الاحتياط والظاهر انه المشهور بين العامة والخاصة المتقدمين منهم والمتاخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم
كالخلاف والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني ومن تاخر عنهم بل الانصاف انه لم اعثر في كلمات من
تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الاجزاء والشرائط وان كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك
كالسيد والشيخ قدس سرهما وكيف كان فالمختار جريان اصل البراءة لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل **اما** بالتهذيب
العقل فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه الا عدة اجزاء ويشك في انه هل هو هذا او له
جزء آخر وهو الشيء الفلاني ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الامر فلم يقتدر فاتى بما علم وترك المشكوك
خصوصا مع اعتراف المولى باني ما نصبت لك عليه دلالة فان القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي ان يفرق في وجوبه بين
ان يكون الامر لم ينصب دليلا او نصب واختفى غاية الامر ان ترك النصب من الامر قبيح وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط
عن المكلف فان قلت ان بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الاوامر العرفية الصادرة من الاطباء او الموالي فان
الطبيب اذا امر المريض بتركيب معجون فشك في جزئية شيء له مع العلم بانه غير ضار له فتركه المريض مع قدرته عليه
استحق اللوم وكذا المولى اذا امر عبده بذلك قلت اما اوامر الطبيب فهي ارشادية ليس المطلوب فيها الا احراز
الخاصية المترتبة على ذات المامور به ولا نتكلم فيها من حيث الاطاعة والمعصية ولذا لو كان بيان ذلك الدواء
بجملة خبرية غير طلبية كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وان لم يترتب على موافقته ومخالفته ثواب او عقاب والكلام في
المسئلة من حيث قبح عقاب الامر على مخالفة المجهول وعدمه واما اوامر الموالي الصادرة بقصد الاطاعة فنلتزم
فيها بقبح المؤاخذة اذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى وقدر على رفع جهله ولو على بعض
الوجوه الغير المتعارفة الا انه اكتفى بالبيان المتعارف فاختفى على العبد لبعض العوارض نعم قد يامر المولى بمركب
يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما اذا
امر بمعجون وعلم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المامور به في الحقيقة او علم انه الغرض من المامور به

فان تحصيل

فان تحصيل العلم باتيانه بالمامور به لازم كما سيجيء في المسئلة الرابعة فان قلت ان الاوامر الشرعية كلها من هذا
القبيل لابتنائها على مصالح في المامور به فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان في المامور به او من قبيل الغرض
وبتقرير آخر المشهور بين العدلية ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية فاللطف
اما هو المامور به حقيقة او غرض للامر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف ولا يحصل الا باتيان كل ما شك في مدخليته
قلت اما اولا فمسئلة البراءة والاحتياط غير مبتنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره فنحن نتكلم فيها
على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح او مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الامر وان لم يكن في
المامور به وثانيا ان نفس الفعل من حيث هو ليس لطفا ولذا لو اتى به لا على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه
لطف ولا اثر آخر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف انما هو في الاتيان به على وجه الامتثال وح فيحتمل ان يكون اللطف
منحصرا في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه فان من صرح من العدلية بكون العبادات
السمعية انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه
به وهذا متعذر فيما نحن فيه لان الاتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه ولذا صرح بعضهم كالعلامة
ويظهر من آخر منهم وجوب تميز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلا على وجهه وبالجملة فحصول اللطف
بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه الا التخلص من تبعة مخالفة الامر
الموجه اليه فان هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية ولا دخل له بمسئلة اللطف بل هو جار على فرض عدم
اللطف وعدم المصلحة في المامور به رأسا وهذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب
والمؤاخذة فيجب الاتيان واما الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان فان قلت ان ما ذكر في وجوب الاحتياط في
المتباينين بعينه موجود هنا وهو ان المقتضي وهو تعلق الوجوب الواقعي بالامر الواقعي المردد بين الاقل والاكثر
موجود والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعا لا عن المامور به ولا عن توجه الامر كما تقدم في المتباينين حرفا بحرف
قلت نختار هنا ان الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول الى المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك
الاكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الاقل من حيث هو من
دون بيان اذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بانه مطلوب للشارع بالاستقلال او في ضمن
الاكثر ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة وما ذكر في المتباينين سندا للمنع كون الجهل مانعا من استلزامه
لجواز المخالفة القطعية وقبح خطاب الجاهل المقصر وكونه معذورا بالنسبة الى الواقع مع انه خلاف المشهور
او المتفق عليه غير جار فيما نحن فيه اما الاول فلان عدم جواز المخالفة القطعية لكونها مخالفة معلومة
بالتفصيل فان وجوب الاقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا وان لم يعلم ان العقاب لاجل
ترك نفسه او لترك ما هو سبب في تركه وهو الاكثر فان هذا العلم غير معتبر في الزام العقل بوجوب الاتيان اذ
مناط تحريك العقل الى فعل الواجبات وترك المحرمات دفع العقاب ولا يفرق في تحريكه بين علمه بان العقاب

لاجل

لاجل هذا الشيء او لما هو مستند اليه واما عدم معذورية الجاهل المقصر فهو للوجه الذي لا يعد من اجله الجاهل
نقضا للتكليف المستقل وهو العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة وانه لولاه لزم اخلال الشريعة
لا العلم الاجمالي الموجود في المقام اذ الموجود في المقام علم تفصيلي وهو وجوب الاقل بمعنى ترتب العقاب على تركه
وشك في اصل وجوب الزائد ولو مقدمة وبالجملة فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون
احد طرفيه معلوم الالزام تفصيلا والآخر مشكوك الالزام رأسا ودوران الالزام في الاقل بين كونه مقدميا
او نفسيا لا يقدح في كونه معلوما بالتفصيل لما ذكرنا من ان العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالا او تفصيلا
الزام المولى به على اي وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في الزامه والمعلوم الزامه تفصيلا هو الاقل و
المشكوك الزامه رأسا هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالا هو الواجب النفسي المردد بين الاقل والاكثر ولا عبرة به
بعد انحلاله الى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كل معلوم اجمالي كان كذلك كما لو علم اجمالا بكون احد من الانائين
اللذين احدهما المعين نجس خمرا فانه يحكم بحلية الطاهر منهما والعلم الاجمالي بالخمر لا يؤثر في وجوب الاجتناب عنه
ومما ذكرنا يظهر انه يمكن التمسك في عدم وجوب الاكثر باصالة عدم وجوبه فانها سليمة في هذا المقام عن المعارضة
باصالة عدم وجوب الاقل لان وجوب الاقل معلوم تفصيلا فلا يجري فيه الاصل وتردد وجوبه بين الوجوب النفسي
والغيري مع العلم التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله وربك فكبر وقوله وقوموا لله قانتين
وقوله فاقرؤا ما تيسر منه وقوله واركعوا واسجدوا وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للامر بالاجزاء
لا يوجب جريان اصالة عدم الوجوب او اصالة البراءة لكن الانصاف ان التمسك باصالة عدم وجوب الاكثر لا ينفع في
المقام بل هو قليل الفائدة لانه ان قصد به نفي اثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو وان كان غير
معارض باصالة عدم وجوب الاقل كما ذكرنا الا انك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف ان استصحاب عدم
التكليف المستقل وجوبا او تحريما لا ينفع في دفع استحقاق العقاب على الترك او الفعل لان عدم استحقاق
العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج الى احرازهما بالاستصحاب بل يكفي فيه عدم العلم بهما
فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع وقد اشرنا الى ذلك عند التمسك
في حرمة العمل بالظن باصالة عدم حجيته وقلنا ان الشك في حجيته كاف في التحريم ولا يحتاج الى احراز عدمها
بالاصل وان قصد به نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقل فاصالة عدم هذا الوجوب في الاكثر معارضة
باصالة عدمه في الاقل فلا يبقى لهذا الاصل فائدة الا في نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب
الشامل للنفسي والغيري ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه تقدر
على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام مثل استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل
ومثل ان الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة ومثل ادلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين
في الاحكام المقتضية لاشتراكنا معاشر الغائبين مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا ومثل وجوب

دفع الضرر

دفع الضرر وهو العقاب المحتمل قطعا وبعبارة اخرى وجوب المقدمة العلمية للواجب ومثل ان قصد القربة غير ممكن
بالاتيان بالاقل لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات بل لا بد من الاتيان بالجزء
المشكوك فان الاول مندفع مضافا الى منع جريانه حتى في مورد وجوب الاحتياط كما تقدم في المتباينين بان بقاء
وجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر بالاستصحاب لا يجدي بعد فرض كون وجوب المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط
نعم لو قلنا بالاصل المثبت وان استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل يثبت كون الواجب هو الاكثر فيجب
الاتيان به امكن الاستدلال بالاستصحاب لكن يمكن ان يقال انا نفينا في الزمان السابق وجوب الاكثر لقبح
المؤاخذة من دون بيان فتعين الاشتغال بالاقل فهو منفي في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق واما
الثاني فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام وقد عرفت الجواب وان الاشتغال
اليقيني انما هو بالاقل وغيره مشكوك فيه واما الثالث ففيه ان مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين
على نهج واحد مع كونهما في العلم والجهل على صفة واحدة ولا ريب ان وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما
نحن فيه عين الدعوى واما الرابع فلان وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة وهو الامر المردد بين الاقل والاكثر وقد
تقدم ان وجوب المعلوم اجمالا مع كون احد طرفيه متيقن الالزام من الشارع ولو بالالزام المقدمي غير مؤثر في
وجوب الاحتياط لكون الطرف الغير المتيقن وهو الاكثر فيما نحن فيه مورد القاعدة البراءة كما مثلنا له بالخمر المردد
بين انائين احدهما المعين نجس نعم لو ثبت ان ذلك اعني تيقن احد طرفي المعلوم بالاجمال تفصيلا وترتب اثره
عليه لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط فيقال في المثال ان التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين
الانائين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناول اي الانائين اتفق كونه خمرا فيجب الاحتياط بالاجتناب
عنهما فكذلك فيما نحن فيه والدليل العقلي على البراءة من هذه الجهة يحتاج الى مزيد تامل واما الخامس فلانه
يكفي في قصد القربة الاتيان بما علم من الشارع الالزام به واداء تركه الى استحقاق العقاب لاجل التخلص عن
العقاب فان هذا المقدار كاف في نية القربة المعتبرة في العبادات حتى لو علم باجزائها تفصيلا بقي الكلام
في انه كيف يقصد القربة باتيان الاقل مع عدم العلم بكونه مقربا لتردده بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي
الغير المقرب فنقول يكفي في قصد القربة قصد التخلص من العقاب فانها احدى الغايات المذكورة في العبادات
واما الدليل النقلي فهو الاخبار الدالة على البراءة الواضحة سندا ودلالة ولذا عول عليها في المسألة
من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الاجمالي وان كان الالزام في احد
طرفيه معلوما بالتفصيل وقد تقدم اكثر تلك الاخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي منها قوله
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
فدل على ان الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على ان الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب
في الظاهر على الجاهل ويمكن تقريب الاستدلال بان وجوب الاكثر مما حجب علمه فهو موضوع ولا يعارض بان وجوب

الاقل

الاقل كك لان العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع وقوله ع دفع عن امتي ما لا يعلمون
فان وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين او ان العقاب والمؤاخذة المترتبة على ترك ما تعمد الجزء المشكوك
الذي هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل الى غير ذلك من اخبار البرائة الجارية في الشبهة الوجوبية وكان بعض
مشايخنا قدس الله نفسه يدعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك وعدم جريانها في الشك في الوجوب الغيري
ولا يخفى على المتامل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لان ترك الواجب الغيري
منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي نعم لو كان الظاهر من الاخبار نفي العقاب
المترتب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته امكن دعوى ظهورها فيما ادعى مع امكان ان يقال ان العقاب على
ترك الجزء ايضا من حيث خصوص ذاته لان ترك الجزء عين ترك الكل فافهم هذا كله ان جعلنا المرفوع والموضوع
في الروايات خصوص المؤاخذة واما لو عممناه لمطلق الاثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة اوضح
لكن سيأتي ما في ذلك ثم انه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم بل كون العقل حاكما بوجوب الاحتياط
ومراعاة حال العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر كانت هذه الاخبار كافية في المطلب حاكمة
على ذلك الدليل العقلي لان الشارع اخبر بنفي العقاب على ترك الاكثر لو كان واجبا في الواقع فلا يقتضي العقل
وجوبه من باب الاحتياط الراجع الى وجوب دفع العقاب المحتمل وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك وحكومة ادلة
الاحتياط على هذه الاخبار فقال لانم حجب العلم في المقام بوجود الدليل في المقام وهي اصالة الاشتغال في الاجزاء
والشرايط المشكوكة ثم قال لان ما كان لنا اليه طريق في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب قطعا والا لدلت هذه
الرواية على عدم حجية الادلة الظنية كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما قال ولو التزم تخصيصها بما دل
على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حجية اصالة الاشتغال من عمومات ادلة الاستصحاب ووجوب
المقدمة العلمية ثم قال والتحقيق التمسك بهذه الاخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية انتهى
اقول قد ذكرنا في المتباينين وفيما نحن فيه ان استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط الا على القول
باعتبار الاصل المثبت الذي لا نقول به وفاقا لهذا الفاضل وان العمدة في وجوب الاحتياط هو حكم العقل
بوجوب احراز محتمل الواجب الواقعي بعد اثبات تنجز التكليف وانه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين
الجهل به وتردده بين متباينين او الاقل والاكثر ولا ريب ان ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب
المحتمل على ترك ما يتركه المكلف وح فاذا اخبر الشارع في قوله ما حجب الله وقوله رفع عن امتي وغيرهما بان الله
سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك وحصل الامن
منه فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل نظير ما اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلوة
الى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية فانه يخرج بذلك عن باب المقدمة لان المفروض ان
تركها لا يفضي الى العقاب نعم لو كان مستند الاحتياط اخبار الاحتياط كان لحكومة تلك الاخبار على اخبار البرائة

وجه اشرنا اليه

وجه اشرنا اليه في الشبهة التحريمية من اقسام الشك في التكليف ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الاخبار على استصحاب
الاشتغال على تقدير القول بالاصل المثبت ايضا كما اشرنا اليه سابقا لانه اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك
الاكثر الذي حجب العلم بوجوبه كان المستصحب وهو الاشتغال المعلوم سابقا غير متيقن الا بالنسبة الى الاقل وقد
ارتفع باتيانه واحتمال بقاء الاشتغال من جهة الاكثر ملغى بحكم هذه الاخبار وبالجملة فما ذكره من حكومة ادلة الاشتغال
على هذه الاخبار ضعيف جدا نظرا الى ما تقدم واضعف من ذلك انه ره عدل من اجل هذه الحكومة التي زعمها لا
الاحتياط على هذه الاخبار عن الاستدلال بها للمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي الى التمسك بها في نفي
الحكم الوضعي اعني جزئية الشيء المشكوك او شرطيته وزعم ان ماهية المامور به تبين ظاهرا كونها الاقل بضميمة
نفي جزئية المشكوك ويحكم بذلك على اصالة الاشتغال قال في توضيح ذلك ان مقتضى هذه الروايات ان ماهيات
العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الاجمال والابهام
ثم ايد هذا المعنى بل استدل عليه بفهم العلماء منها ذلك حيث قال ان من الاصول المعروفة عندهم ما يعبر عنه
باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد تصفحنا فلم نجد
لهذا الاصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الاخبار فتعين تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة
افهامهم فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام انتهى اقول اما ما ادعاه من عموم تلك الاخبار لنفي غير الحكم
الالزامي التكليفي فلولا عدوله عنه في باب البرائة والاحتياط من الادلة العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم
اولا ومنع كون الجزئية امرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفي وهو ايجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء ثانيا واما
ما استشهد به من فهم الاصحاب وما ظهر له بالتصفح ففيه ان ما يظهر للمتصفح في هذا المقام ان العلماء لم يستندوا
في الاصلين المذكورين الى هذه الاخبار اما اصل العدم فهو الجاري عندهم في غير الاحكام الشرعية فكيف
يستند فيه بالاخبار المتقدمة واما عدم الدليل دليل العدم فالمستند فيه عندهم شيء اخر ذكره كل من تعرض
لهذه القاعدة كالشيخ وابن زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهم ولا اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي
وبالجملة فلم نعثر على من يستدل بهذه الاخبار في هذين الاصلين اما رواية الحجب ونظائرها فظ واما النبوي
المتضمن لرفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون فاصحابنا بين من يدعي ظهوره في رفع المؤاخذة ولا ينفي به غير
الحكم التكليفي كاخواته من رواية الحجب وغيرها وهو المحكي عن اكثر الاصوليين وبين من يتعدى عن ذلك الى الاحكام
الغير التكليفية لكن في موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم وعدم جريان الاصلين المذكورين بحيث لولا
النبوي لقالوا بثبوت ذلك الحكم ونظرهم في ذلك الى ان النبوي بناء على عمومه لنفي الحكم الوضعي حاكم على تلك
الادلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي ومع ما عرفت كيف يدعى ان مستند الاصلين المذكورين المتفق عليهما
هو هذه الروايات التي ذهب الاكثر الى اختصاصها بنفي المؤاخذة نعم يمكن التمسك بها ايضا في مورد جريان
الاصلين المذكورين بناء على ان صدق رفع اثر هذه الامور اعني الخطأ والنسيان واخواتهما كما يحصل بوجود

المقتضى

المقتضي لذلك الامر تحقيقا كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الامر الشامل لصورة الخطا والنسيان كك
يحصل بتوهم سقوط المقتضي ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتض محقق لكن تصادق بعض موارد الاصلين والروايتين مع
تباينهما الجزئي لا يدل على الاستناد اليهما بل يدل على العدم ثم ان في الملازمة التي صرح بها في قوله والا لزم
هذه الاخبار على نفي حجية الطرق الظنية بخبر الواحد ونحوه منعا واضحا ليس هنا محل ذكره فافهم واعلم ان هنا امورا
ربما يتمسك بها على المختار منها اصالة عدم وجوب الاكثر وقد عرفت سابقا حالها ومنها اصالة عدم وجوب الشيء
المشكوك في جزئيته وحاله حال سابقه بل اردأ لان الحادث المجعول هو وجوب المركب المشتمل عليه فوجوب الجزء في
ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه المقدمي بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير كوجوبه الغيري بمعنى
الطلب الغيري حادث مغاير لكن لا يترتب عليه اثر يجدي فيما نحن فيه الا على القول باعتبار الاصل المثبت ليثبت بذلك
كون الماهية هي الاقل ومنها اصالة عدم جزئية الشيء المشكوك كالسورة للمركب الواقعي وعدمها ليست امرا حادثا
مسبوقا بالعدم وان اريد اصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب المأمور به ليثبت بذلك خلو المركب المأمور به منه
ومرجعه الى اصالة عدم الامر بما يكون هذا جزءا منه ففيه ما مر من انه اصل مثبت وان اريد اصالة عدم دخل هذا
المشكوك في المركب عند اختراعه له الذي هو عبارة عن ملاحظة عدة اجزاء الغير المرتبطة في نفسها شيئا واحدا ومرجعها
الى اصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المأمور به شيئا واحدا فان الماهيات المركبة لما كان تركبها جعليا حاصلا
بالاعتبار والا فهي اجزاء لا ارتباط بينها في انفسها ولا وحدة تجمعها الا باعتبار معتبر توقف جزئية شيء لها
على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء امرا واحدا فمعنى جزئية السورة للصلوة ملاحظة السورة مع
باقي الاجزاء شيئا واحدا وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة فالجعل والاختراع فيهما من حيث التصور
والملاحظة لا من حيث الحكم حتى يكون الجزئية حكما شرعيا وضعيا في مقابل الحكم التكليفي كما اشتهر في السنة
جماعة الا ان يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى وتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين
الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية ثم انه اذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالاصل عدمها فاذا ثبت
عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الاقل لان تعين الماهية في الاقل يحتاج الى جنس وجودي
وهي الاجزاء المعلومة وفصل عدمي هو عدم جزئية غيرها وعدم ملاحظته معها والجنس موجود بالفرض والفصل
ثابت بالاصل فتعين المأمور به فله وجه الا ان يقال ان جزئية الشيء مرجعها الى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئا
واحدا كما ان عدم جزئيته راجع الى ملاحظة غيره من الاجزاء شيئا واحدا فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه مجعول
بجعل واحد فالشك في جزئية الشيء شك في كلية الاكثر ونفي جزئية الشيء نفي لكليته فاثبات كلية الاقل
بذلك اثبات لاحد الضدين بنفي الآخر وليس اولى من العكس ومنه يظهر عدم جواز التمسك باصالة عدم الالتفات
الآمر حين تصور المركب الى هذا الجزء حتى يكون بالملاحظة شيئا واحدا مركبا من ذلك ومن باقي الاجزاء لان هذا
ايضا لا يثبت انه اعتبر التركيب بالنسبة الى باقي الاجزاء هذا مع ان اصالة عدم الالتفات لا يجري بالنسبة الى

الشارع

الشارع المنزه عن الغفلة بل لا يجري مطلقا فيما دار الامر الجزء بين كونه جزءا واجبا او جزءا مستحبا لحصول الالتفات فيه
قطعا فتأمل **المسئلة الثانية** ما اذا كان الشك في الجزئية ناشئا من اجمال الدليل كما اذا علق الوجوب
في الدليل اللفظي بلفظ مردد باحد اسباب الاجمال بين مركبين يحتمل اقلهما جزء تحت الاكثر بحيث يكون الآتي
بالاكثر آتيا بالاقل والاجمال قد يكون في المعنى العرفي كان وجب في الغسل غسل ظاهر البدن فيشك في ان الجزء
الفلاني كباطن الاذن او عكرة البطن من الظاهر او الباطن وقد يكون في المعنى الشرعي كالاوامر المتعلقة في الكتاب
والسنة بالصلوة وامثالها بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعني الجامعة لجميع الاجزاء الواقعية
والاقوى هنا ايضا جريان اصالة البراءة لعين ما اسلفناه في سابقه من العقل والنقل وربما يتخيل جريان
قاعدة الاشتغال هنا وان جرت اصالة البراءة في المسئلة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالامر
المجمل في تلك المسئلة ووجوده هنا فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل كما هو الشأن في كل خطاب
تعلق بامر مجمل ولذا فرعوا على القول بوضع الالفاظ للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط في اجزاء العبادات وعدم
جواز اجراء اصالة البراءة فيها وفيه ان وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الاقل والاكثر ممنوع لان المتيقن
من مدلول هذا الخطاب وجوب الاقل بالوجوب المردد بين النفسي والمقدمي فلا محيص عن الاتيان به لان تركه مستلزم
للعقاب واما وجوب الاكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكا فيجيء فيه ما مر من الدليل العقلي والنقلي والحاصل
ان مناط وجوب الاحتياط عدم جريان ادلة البراءة في واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر حتى
يخرج المسئلة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها لاجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين امرين
لا معين لاحدهما من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسئلة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد
بين خطابين واذا فقد المناط المذكور وامكن البراءة في واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق بين الخطاب
التفصيلي وغيره فان قلت اذا كان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ فيجب القطع
بالاتيان بمراده واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملا وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد واحتمال
الخروج عن استحقاق العقاب قلت التكليف ليس متعلقا بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل
التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين امرين حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مرددا بين الاقل
والاكثر نظرا الى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد كما سيجيء في المسئلة الرابعة وانما هو
متعلق بمصداق المراد والمدلول لانه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه واتصافه بمفهوم المراد والمدلول
بعد الوضع والاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الاقل والاكثر لا مصداقه ونظير هذا التوهم انه اذا
كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح والصحيح مردد مصداقه بين الاقل والاكثر فيجب فيه الاحتياط و
يندفع بانه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق فافهم واما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من انه الثمرة
بين القول بوضع الفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للاعم فرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط

في

في الشك في الجزئية لا ان كل من قال بوضع الالفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز اجراء اصل البراءة
في اجزاء العبادات كيف والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملأوا طواميرهم من اجراء الاصل عند الشك في الجزئية
والشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم ان مرادهم بالاصل غير اصالة البراءة والتحقيق ان ما ذكروه ثمرة للقولين من وجوب
الاحتياط على القول بوضع الالفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للاعم محل نظر اما الاول فلما عرفت من ان
غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الالفاظ مجملة وقد عرفت ان المختار والمشهور في المجمل المردد بين
الاقل والاكثر عدم وجوب الاحتياط واما الثاني فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتب تلك الثمرة
اعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للاعم وهو انه اذا قلنا بان المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل
جزء من اجزاء العبادة مقوما لصدق حقيقة معنى لفظ الصلوة فالشك في جزئية شيء شك في صدق الصلوة
فلا اطلاق للفظ الصلوة على هذا القول بالنسبة الى واجدة الاجزاء وفاقدة بعضها لان الفاقدة ليست
بصلوة والشك في كون المأتي به فاقدا او واجدا شك في كونها صلوة او ليست بها واما اذا قلنا بان الموضوع
له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الاجزاء والفاقدة لبعضها نظير السرير الموضوع للاعم من جامع اجزائه ومن
فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقده لصدق اسم السرير على الباقي كان لفظ الصلوة من الالفاظ
المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة فاذا اريد بقوله اقيموا الصلوة فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلوة
كالصلوة مع السورة كان ذلك تقييدا للمطلق وهكذا اذا اريد المشتملة على جزء اخر كالقيام كان ذلك
تقييدا اخر للمطلق فارادة الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء يحتاج الى تقييدات بعدد الاجزاء الزائدة على ما يتوقف
عليها صدق مسمى الصلوة اما القدر الذي يتوقف عليه صدق الصلوة فهي من مقومات معنى المطلق لا من
القيود المقسمة له فاذا شك في جزئية شيء للصلوة فان شك في كونه جزءا مقوما لنفس المطلق فالشك فيه
راجع الى الشك في صدق اسم الصلوة ولا يجوز فيه اجراء البراءة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلوة كما اشرنا
اليه فيما سبق ولا اجراء اصالة الاطلاق للفظ وعدم تقييده لانه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك
فحكم هذا المشكوك عند القائل بالاعم حكم جميع الاجزاء عند القائل بالصحيح واما ان علم انه ليس من مقومات
حقيقة الصلوة بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءا في الواقع ليس من الاجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها لكون
اللفظ موضوعا للاعم من واجده وفاقده فالشك في اعتباره وجزئيته راجع الى الشك في تقييد اطلاق
الصلوة في اقيموا الصلوة بهذا الشيء بان يراد منه مثلا اقيموا الصلوة المشتملة على جلسة الاستراحة ومن
المعلوم ان الشك في التقييد يرجع فيه الى اصالة الاطلاق وعدم التقييد فيحكم بان مطلوب الامر غير مقيد
بوجود هذا المشكوك وبان الامتثال يحصل بدونه وان هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال وهذا معنى نفي
جزئيته بمقتضى الاطلاق نعم هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقا من الخلط بين المفهوم والمصداق وهو توهم انه اذا
قام الاجماع بل الضرورة على ان الشارع لا يامر بالفاسد لان الفاسد ما خالف المامور به فكيف يكون مامورا به

فقد ثبت تقييد الصلوة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الاجزاء فكلما شك في جزئية شيء كان راجعا
الى الشك في تحقق العنوان المقيد للمامور به فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده لانه كما يجب
القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلوة فلا بد من اتيان كل ما يحتمل دخله في تحققها كما اشرنا اليه كذلك يجب القطع
بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان كما لو قال اعتق مملوكا مؤمنا فانه يجب القطع بحصول الايمان كما
يقطع بكونه مملوكا ودفعه يظهر مما ذكرناه من ان الصلوة لم تقيد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع لجميع الاجزاء وانما
قيدت بما علم من الادلة الخارجية اعتباره فالعلم بعدم ارادة الفاسدة يراد به العلم بعدم ارادة هذه المصاديق
الفاقدة للامور التي دل الدليل على تقييد الصلوة بها لا ان مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم
الصحيحة فكلما شك في صدق الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع الى الاحتياط لاحراز مفهوم الصحيحة وهذه
المغالطة جارية في جميع المطلقات بان يقال ان المراد بالمامور به في قوله اعتق رقبة ليس الا الجامع لشروط الصحة
لان الفاقد للشرط غير مراد قطعا فكلما شك في شرطية شيء كان شكا في تحقق العنوان الجامع للشرائط فيجب
الاحتياط للقطع باحرازه وبالجملة فاندفاع هذا التوهم غير خفي بادنى التفات فلنرجع الى المقصود ونقول اذا
عرفت ان الفاظ العبادات على القول بوضعها للاعم كغيرها من المطلقات كان لها حكمها ومن المعلوم ان المطلق
ليس يجوز دائما التمسك به باطلاقه بل له شروط كان لا يكون واردا في مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون
المقام مقام بيان الا ترى انه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة لا بد لك من شرب الدواء او المسهل
فهل يجوز للمريض ان ياخذ باطلاق الدواء والمسهل وكذا لو قال المولى لعبده يجب عليك المسافرة غدا وبالجملة
فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه الا في مقام هذا المقدار من البيان لا يجوز ان يدفع القيود
المحتملة للمطلق بالاصل لان جريان الاصل لا يثبت الاطلاق وعدم ارادة القيد الا بضميمة انه اذا فرض
ولو بحكم الاصل عدم ذكر القيد وجب ارادة الاعم من المقيد والا قبح التكليف لعدم البيان فاذا فرض العلم
بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الاخلال بذكر القيد مع ارادته في الواقع والذي يقتضيه التدبر في جميع
المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الامر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية العبادة فان قوله تعالى
اقيموا الصلوة انما هو في مقام بيان تاكيد الامر بالصلوة والمحافظة عليها نظير قوله من ترك الصلوة فهو
كذا وكذا وان صلوة فريضة خير من عشرين او الف حجة نظير تاكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء اما
قبل بيانه له حتى يكون اشارة الى ما يفصله له حين العمل واما بعد البيان له حتى يكون اشارة الى المعهود
المبين له في غير هذا الخطاب والاوامر الواردة بالعبادات فيه كالصلوة والصوم والحج كلها على احد الوجهين
والغالب فيها الثاني وقد ذكر موانع اخر لسقوط اطلاقات العبادات عن قابلية التمسك فيها باصالة
الاطلاق وعدم التقييد لكنها قابلة للدفع او غير مطردة في جميع المقامات وعمدة الموهن لها ما ذكرنا
نعم اذا شك في جزئية شيء للعبادة لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من اصالة عدم التقييد بل الحكم هنا

هو

هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه الى وجوب الاحتياط او الى اصالة البرائة على الخلاف في المسئلة فالذي ينبغي ان يؤتى في ثمرة الخلاف بين الصحيحي والاعمي هو الاجمال على القول بالصحيح وحكم المجمل هو مبني على الخلاف في وجوب الاحتياط او جريان اصالة البرائة وامكان البيان والحكم بعدم الجزئية لاصالة عدم التقييد على القول بالاعم فافهم **المسئلة الثالثة** فيما اذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيء لشيء وعدمها كان يدل احدهما على جزئية السورة والاخر على عدمها ومقتضى اطلاق اكثر الاصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا لكن ينبغي ان يحمل هذا الحكم منهم على ما اذا لم يكن هناك اطلاق يقتضي اصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك كان يكون هناك اطلاق معتبر للامر بالصلوة بقول مطلق والا فالمرجع بعد التكافؤ الى هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ و هذا الفرض خارج عن موضوع المسئلة لانها كامثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة فيما اذا لم يكن هناك دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفل لحكم المسئلة حتى تكون موردا للاصول العملية فان قلت فاي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه وما المانع من الحكم بالتخيير هنا كما لو لم يكن مطلق فان حكم المتكافئين ان كان هو التساقط حتى ان المقيد المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالما كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق التي حكم فيها بالتخيير هو التساقط والرجوع الى الاصل المؤسس فيما لا نص فيه من البرائة او الاحتياط على الخلاف وان كان حكمها التخيير كما هو المشهور نصا وفتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير هنا لا تعيين الرجوع الى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيد قلت اما لو قلنا بان المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين لان موافقة احدهما للمطلق الموجود مرجح له فيؤخذ به ويطرح الاخر فلا اشكال في الحكم وفي خروج مورده عن محل الكلام وان قلنا انهما متكافئان والمطلق مرجع لا مرجح نظرا الى كون اصالة عدم التقييد تعبدا لا من باب الظهور النوعي فوجه عدم شمول اخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة وانها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع الى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة اصالة الاطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيد والفرق بين هذا الاصل وبين تلك الاصول الممنوع في هذه الاخبار عن الرجوع اليها وطرح المتكافئين هو ان تلك الاصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل في المسئلة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها وهذا الاصل مقرر لاثبات كون الشيء وهو المطلق دليلا وحجة عند فقد ما يدل على عدم ذلك فالتخيير مع جريان هذا الاصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسئلة المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول فانه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما هذا ولكن الانصاف ان اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وان كان جاريا في المسئلة الاصولية كما انها حاكمة على تلك الاصول الجارية في المسئلة الفرعية لان مؤداها بيان حجية احد المتعارضين كمؤدى ادلة حجية الاخبار ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الاصل فهي دالة على مسئلة اصولية وليس مضمونها حكما عمليا صرفا فلا فرق بين ان يرد في مورد هذا الدليل المطلق اعمل بالخبر الفلاني المقيد لهذا المطلق وبين قوله اعمل باحد هذين المقيدين المعارضين احدهما له فالظاهر ان حكم المشهور في المقام بالرجوع الى المطلق وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور فتوى ونصا من ترجيح احد المتعارضين بالمطلق او العموم الموجود في تلك المسئلة كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى وسيأتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب التعادل والتراجيح ان شاء الله **المسئلة الرابعة** فيما اذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي كما اذا امر بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الاقل والاكثر ومنه ما اذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين فشك في انه ثلاثون او ناقص و مثل ما امر بالطهور لاجل الصلوة اعني الفعل الرافع للحدث او المبيح للصلوة فشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل الرافعين واللازم في المقام الاحتياط لان المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا وانما الشك في تحققه بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الاتيان بالاكثر ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البرائة لان البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك في تحققه في الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا اعني المفهوم المعين المبين المأمور به الا ترى انه لو شك في وجود باقي الاجزاء المعلومة كان لم يعلم انه اتى بها ام لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبرائة هو ان نفس المتعلق للتكليف فيها مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل لان مرجعه الى المؤاخذة على ترك المشكوك وهي قبيحة بحكم العقل فالعقل والنقل الدالان على البرائة مبينان لمتعلق التكليف من اول الامر في مرحلة الظاهر واما ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبين معلوم تفصيلا لا تصرف للعقل والنقل فيه وانما الشك في تحققه في الخارج باتيان الاجزاء المعلومة والعقل والنقل المذكوران لا يثبتان تحققه في الخارج بل الاصل عدم تحققه والعقل ايضا مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك في التحقق **واما القسم الثاني** وهو الشك في كون الشيء قيدا للمأمور به فقد عرفت انه على قسمين لان القيد قد يكون منشأه فعلا خارجيا مغايرا للمقيد في الوجود الخارجي كالطهارة الناشئة من الوضوء وقد يكون قيدا متحدا معه في الوجود الخارجي اما الاول فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فالظاهر اتحاد حكمهما وقد يفرق بينهما بالحاق الاول بالشك في الجزئية دون الثاني نظرا الى جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه في الاول فان وجوب الوضوء اذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به ولو مقدمة منفيا بحكم العقل والنقل والمفروض

ان الشرط الشرعي انما انتزع من الامر بالوضوء في الشريعة فينتفي بانتفاء منشا انتزاعه في لحاظ واما ما كان متحدا
مع المقيد في الوجود الخارجي كالايمان في الرقبة المؤمنة فليس مما يتعلق به وجوب والزام مغاير لوجوب اصل الفعل ولو مقيدا
فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد والحاصل ان ادلة البرائة من العقل والنقل انما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة
من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع اتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فان الآتي بالصلوة بدون
التسليم المشكوك وجوبه معذور في ترك التسليم لجهله واما الآتي بالرقبة الكافرة فلم يات في الخارج بما هو
معلوم له تفصيلا حتى يكون معذورا في الزائد المجهول بل هو تارك للمامور به راسا وبالجملة فالمطلق والمقيد
من قبيل المتباينين لا الاقل والاكثر وكان هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبرائة عند الشك في الشرطية
والجزئية كالمحقق القمي قده في باب المطلق والمقيد من تاييد استدلال العلامة قده في نهاية على وجوب حمل المطلق
على المقيد بقاعدة الاشتغال ورد ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبرائة بقوله وفيه
ان المكلف به حينئذ هو المردد بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل ولا
يحصل البرائة الا بالمقيد الى ان قال وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود
في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق لهما فليتامل انتهى هذا ولكن الانصاف عدم خلو المذكور عن النظر
فانه لا باس بنفي القيود المشكوكة للمامور به بادلة البرائة من العقل والنقل لان المنفي فيها الالزام بما لا يعلم
ورفع كلفته ولا ريب ان التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة والزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وان
لم يزد المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج ولا فرق عند التامل بين اتيان الرقبة الكافرة و
اتيان الصلوة بدون الوضوء مع ان ما ذكر من تغاير منشا حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتحادهما
في الرقبة المؤمنة كلام ظاهري فان الصلوة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كل منهما امرا واحدا في
مقابل الفرد الفاقد للشرط واما وجوب ايجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد في الخارج فهو امر يتفق بالنسبة
الى الفاقد للطهارة ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة حيث انه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج
بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة الى الايمان مع التمكن اذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق
وبالجملة فالامر بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه ايجاد امر زائد مغاير له في الوجود الخارجي بل قد يتفق وقد
لا يتفق اما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي على الفاقد له فالفرق بين الشروط فاسد جدا فا
لتحقيق ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء الحقناه بالجزء ام بالمتباينين واما ما ذكره المحقق القمي قده
فلا ينطبق على ما ذكره في باب البرائة والاحتياط من اجراء البرائة حتى في المتباينين فضلا عن غيره فراجع ومما
ذكرنا يظهر الكلام فيما دار الامر بين التخيير والتعيين كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه
وبين احدى الخصال الثلث فان في الحاق ذلك بالاقل والاكثر فيكون نظير دوران الامر بين المطلق والمقيد
او المتباينين وجهين بل قولين من عدم جريان ادلة البرائة في المعين لانه معارض بجريانها في الواحد المخير

ولبس بينهما

ولبس بينهما قدر مشترك خارجي او ذهني يعلم تفصيلا وجوبه فيشك في جزء زائد خارجي او ذهني ومن ان الالزام
بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام باحدهما في الجملة وهو ضيق على المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك
الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه عن العباد وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم الناس
في سعة ما لم يعلموا واما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه ولا هو في سعة من
جهته فالمسئلة في غاية الاشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبرائة عن التعيين بعد العلم الاجمالي وعدم
كون المعين المشكوك فيه امرا خارجا عن المكلف به ماخوذا فيه على وجه الشطرية او الشرطية بل هو على تقدير عين
المكلف به والاخبار غير منصرفة الى نفي التعيين لانه في معنى نفي الواحد المعين فيعارض بنفي الواحد المخير فلعل
الحكم بوجوب الاحتياط والحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة بل الحكم في الشرط والحاقه بالجزء لا يخلو عن اشكال لكن
الاقوى فيه الالحاق فالمسائل الاربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع ثم ان مرجع الشك في المانعية
الى الشك في شرطية عدمه واما الشك في القاطعية بان يعلم ان عدم الشيء لا مدخل له في العبادة الا من
جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الاجزاء
السابقة عن قابلية صيرورتها اجزاء فعلية وسيتضح ذلك بعد ذلك انشاء الله ثم ان الشك في الشرطية قد ينشا
عن الشك في حكم تكليفي نفسي فيصير اصالة البرائة في ذلك الحكم التكليفي حاكما على الاصل في الشرطية والجزئية
فيخرج عن موضوع مسئلة الاحتياط والبرائة فيحكم بما يقتضيه الاصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في
شرطيته او عدم وجوبه **وينبغي** التنبيه على امور متعلقة بالجزء والشرط **الاول** اذا ثبت جزئية
شيء وشك في ركنيته فهل الاصل كونه ركنا او عدم كونه كذلك او مبني على مسئلة البرائة والاحتياط
في الشك في الجزئية او التبعيض بين احكام الركن فيحكم ببعضها وينفي بعضها الاخر وجوه لا يعرف الحق منها
الا بعد معرفة معنى الركن فنقول ان الركن في اللغة والعرف معروف وليس له في الاخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه
في زمان صدور تلك الاخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء وقد اختلفوا في تعريفه بين من قال بانه ما تبطل
العبادة بنقصه عمدا او سهوا وبين من عطف على النقص زيادته والاول اوفق بالمعنى اللغوي والعرفي وح
فكل جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالاخلال به في طرف النقيصة او فيه وفي طرف الزيادة فهو ركن فالمهم
بيان حكم الاخلال بالجزء في طرف النقيصة او الزيادة وانه اذا ثبت جزئيته فهل الاصل يقتضي بطلان
المركب بنقصه سهوا كما يبطل بنقصه عمدا والا لم يكن جزءا فهنا مسائل ثلث بطلان العبادة بتركه سهوا
وبطلانها بزيادته عمدا وبطلانها بزيادته سهوا **اما الاولى** فالاقوى فيها اصالة بطلان العبادة
بنقص الجزء سهوا الا ان يقوم دليل عام او خاص على الصحة لان ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفلة
فاذا انتفى انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقا للمامور به وهو معنى فساده اما عموم جزئيته لحال الغفلة
فلان الغفلة لا توجب تغيير المامور به فان المخاطب بالصلوة مع السورة اذا غفل عن السورة في الاثناء

لم يتغير

لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر آخر حين الغفلة لانه غافل عن غفلته
فالصلوة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر اصلا غاية الامر عدم توجه الامر بالصلوة مع السورة اليه
لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلوة رأسا او نام عنها
فاذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان بها بمقتضى الامر الاول فان قلت عموم جزئية الجزء لحال
النسيان انما يثبت فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب دون ما لو قام الاجماع مثلا على جزئية
شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة
الصلوة المنسي فيها بعض الاجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلوته تامة مثل قوله ع تمت صلوته ولا يعيد
وحينئذ فمرجع الشك الى الشك في الجزئية حال النسيان فيرجع فيها الى البراءة او الاحتياط على الخلاف وكذا لو كان
الدال على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر وكان الامر باصل العبادة مطلقا فانه يقتصر في تقييده على
مقدار قابلية دليل التقييد اعني حال الذكر اذ لا تكليف حال الغفلة فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير
الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه قلنا ان اريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته
في الجملة في حق الناسي ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل لتوجيه الخطاب اليه بالنسبة الى
المغفول عنه ايجابا واسقاطا وان اريد به امضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية
فهو حسن لانه حكم في حقه بعد زوال الغفلة لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد من
المختلفين في مسئلة البراءة والاحتياط لان هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه ادلة البراءة بل الاصل فيه
العدم بالاتفاق وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مأمورا
بها ولا مسقطا عنه ومما ذكرناه ظهر انه ليس هذه المسئلة من مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء في شيء لان
تلك المسئلة مفروضة فيما اذا كان المأتي به مأمورا به بأمر شرعي كالصلوة مع التيمم او بالطهارة المظنونة
وليس في المقام امر بما أتى به الناسي اصلا وقد يتوهم ان في المقام امرا عقليا لاستقلال العقل بان الواجب
في حق الناسي هو هذا المأتي به فيندرج لذلك في اتيان المأمور به بالامر العقلي وهو فاسد جدا لان
العقل ينفي تكليفه بالمنسي ولا يثبت له تكليفا بما عداه من الاجزاء وانما يأتي بها بداعي الامر بالعبادة
الواقعية غفلة عن عدم كونه اياها كيف والتكليف عقليا كان او شرعيا يحتاج الى الالتفات وهذا
الشخص غير ملتفت الى انه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه ونظير هذا التوهم توهم ان ما يأتي به الجاهل المركب
باعتقاد انه المأمور به من باب اتيان المأمور به بالامر العقلي وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه واما ما ذكره من ان
دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف وهو لاختصاصه بغير الغافل لا يقيد اطلاق الامر بالكل الا بقدر
مورده وهو غير الغافل فاطلاق الامر بالكل المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة الى الغافل
بحاله ففيه ان التكليف المذكور ان كان تكليفا نفسيا فلا يدل على كون متعلقه جزءا للمأمور به حتى يقيد به الامر

بالكل وان كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزءا لان الامر الغيري انما يتعلق بالمقدمة وانتفاؤه بالنسبة
الى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه لان الجزئية غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها ومن ذلك يعلم الفرق
بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير فان الشرطية مسببة عن التكليف عكس ما نحن فيه
فينتفي بانتفائه والحاصل ان الامر الغيري يتبع لكونه جزءا وان انتفى في حق الغافل عنه من حيث انتفاء الامر
بالكل في حقه الا ان الجزئية لا تنتفي بذلك وقد يتخيل ان اصالة العدم على الوجه المتقدم وان اقتضت ما ذكر
الا ان استصحاب الصحة حاكم عليها وفيه ما سيجيء في المسئلة الآتية من فساد التمسك به في هذه المقامات وكذا
التمسك بغيره مما سيذكر هناك فان قلت ان الاصل الاولي وان كان ما ذكرت الا ان هنا اصلا ثانويا
يقتضي امضاء ما يفعله الناسي خاليا عن الجزء والشرط المنسي عنه وهو قوله ص رفع عن امتي تسعة الخطأ و
النسيان بناء على ان المقدر ليس خصوص المؤاخذة بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسي لولا النسيان
فانه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الاعادة وهذا مرفوع مع ترك السورة
نسيانا وان شئت قلت ان جزئية السورة مرتفعة حال النسيان قلت بعد تسليم ارادة رفع جميع الآثار ان
جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعا بل هي ككلية الكل وانما المجعول الشرعي وجوب الكل والوجوب
مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الاعادة بعد التذكر مترتب على الامر الاول لا على ترك السورة
ودعوى ان ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الامر الاول لان عدم الرافع من اسباب البقاء وهو
من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء ومعنى
رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الامر في الزمان الثاني
مدفوعة بما تقدم في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في اصل التكليف من ان المرفوع
في الرواية الآثار الشرعية الثابتة لولا النسيان لا الآثار الغير الشرعية ولا ما يترتب على هذه الآثار من
الآثار الشرعية فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار الاستصحاب
في انها هي خصوص الشرعية المجعولة للشارع دون الآثار العقلية والعادية ودون ما يترتب عليها من الآثار
الشرعية نعم لو صرح الشارع بان حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع او ان نسيانه كعدم نسيانه او انه لا حكم
لنسيان السورة مثلا وجب حمله تصحيحا للكلام على رفع الاعادة وان لم يكن اثرا شرعيا فافهم وزعم بعض
المعاصرين الفرق بينهما حيث حكم في مسئلة البراءة والاشتغال في الشك في الجزئية بان اصالة عدم
الجزئية لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المأمور به هو الاقل لانه لازم غير شرعي اما رفع الجزئية الثابتة
بالنبوي فيثبت به كون المأمور به هو الاقل وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له من اراده راجعه فيما ذكره في اصالة
العدم وكيف كان فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص
الصلوة من جهة قوله ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله في

رسله سعيا يسجد سجدتي السهو في كل زيادة ونقيصة وقوله من نسي الفاتحة حتى قد اتمت الركوع والسجود
وغيره ثم ان الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الاصل الاولي والثانوي المزيف والمقبول وهو غاية المسئول

المسئلة الثانية في زيادة الجزء عمدا وانما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة
فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة لان فاقد الشرط كالمتروك كما انه لو اخذ في
الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد فلا اشكال في عدم الفساد ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الاجزاء
اما زيادة صورة الجزء لا بقصدها كما لو سجد للعزيمة في الصلوة لم يعد زيادة في الجزء نعم ورد في بعض الاخبار انها
زيادة في المكتوبة وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلوة ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه احدها ان يزيد
جزءا من اجزاء الصلوة بقصد كون الزائد جزءا مستقلا كما لو اعتقد شرعا او تشريعا ان الواجب في كل ركعة ركوعان
كالسجود الثاني ان يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا كما لو اعتقد ان الواجب في الركوع الجنس الصادق على
الواحد والمتعدد الثالث ان يأتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه اما اقتراحا كما لو قرأ سورة ثم بدا
له في الاثناء او بعد الفراغ وقرأ سورة اخرى لغرض ديني كالفضيلة او دنيوي كالاستعجال واما لايقاع الاول
على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كان يأتي ببعض الاجزاء رياء او مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يبدو
له في اعادته على وجه صحيح اما الزيادة على الوجه الاول فلا اشكال في فساد العبادة بها اذا نوى ذلك قبل
الدخول في الصلوة او في الاثناء لان ما اتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير
مأمور به وما امر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به واما الاخيران فمقتضى الاصل عدم بطلان
العبادة فيهما لان مرجع ذلك الى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها الى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم ان
مقتضى الاصل فيه البراءة وقد يستدل على البطلان بان الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلة
وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلوة بالزيادة وفيه نظر لانه ان اريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلوة فالصغرى
ممنوعة لان اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة اول الدعوى فاذا شك فيه فالاصل البراءة عنه وان اريد
انه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلوة فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلا ونظير
الاستدلال بهذا للبطلان في الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها بناء على ان العبادة قبل هذه الزيادة
كانت صحيحة والاصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها وفيه ان المستصحب ان كان صحة مجموع الصلوة فلم
يتحقق بعد وان كان صحة الاجزاء السابقة منها فهي غير مجدية لان صحة تلك الاجزاء اما عبارة عن مطابقتها للامر
المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها والمراد بالاثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع باقي الاجزاء والشرائط
اذ ليس اثر الجزء المنوط به صحته الا حصول الكل به منضما الى تمام غيره مما يعتبر في الكل ولا يخفى ان الصحة بكلا المعنيين
ثابتة للاجزاء السابقة لانها بعد وقوعها مطابقة للامر بها لا تنقلب عما وقعت عليه وهي بعد على وجه لو انضم اليها
تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل الى تلك الاجزاء لا يخل

بصحتها

بصحتها الاخرى لان صحة الخل من حيث كونه جزءا للسكنجبين لا يراد بها الا كونه على صفة لو انضم اليه تمام ما يعتبر في تحقق
السكنجبين لحصل الكل فلو لم ينضم اليه تمام ما يعتبر فلم يحصل لذلك الكل لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة
في مرتبة جزئيته فاذا كان عدم حصول الكل يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل غير قادح في صحة الجزء فكيف اذا
شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه فان الشك في صحة الصلوة بعد تحقق الزيادة
المذكورة من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر الى الاجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطا وعدم انضمامه لكون عدم
الزيادة احد الشرائط المعتبرة ولم يتحقق فلا يتحقق الكل ومن المعلوم ان هذا الشك لا ينافي القطع بصحة
الاجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه لانا نقطع ببقاء صحتها لكنه لا يجدي في صحة
الصلوة بمعنى استجماعها لما عداها من الاجزاء والشرائط الباقية فان قلت فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان
للاجزاء السابقة ابدا بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور الى ابد الدهر وان وقع بعدها ما وقع من الموانع
مع ان من الشايع في النصوص والفتاوى اطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلوة
قلت نعم ولا ضير في التزام ذلك ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام
الباقي اليها فيجب استيناف الصلوة امتثالا للامر نعم ان حكم الشارع على بعض الاشياء بكونه قاطعا للصلوة
او ناقضا يكشف عن ان لاجزاء الصلوة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الاشياء دون بعض فان الحدث
يقطع ذلك الاتصال والتجشؤ لا يقطعه والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما فيما نحن فيه الاجزاء
السابقة والاجزاء التي تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع فكل من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمه الى
الاخر وضم الاخر اليه ومن المعلوم ان الاجزاء السابقة كانت قابلة للضم اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركب
والاصل بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها فيصح الاستصحاب في كل ما شك
في قاطعية الموجود ولكن هذا مختص بما اذا شك في القاطعية وليس مطلق الشك في مانعية الشيء كالزيادة
فيما نحن فيه شكا في القاطعية وحاصل الفرق بينهما ان عدم الشيء في جميع آنات الصلوة قد يكون بنفسه من
جملة الشروط فاذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه فلا يتحقق المركب من هذه الجهة وهذا
لا يجدي فيه القطع بصحة الاجزاء السابقة فضلا عن استصحابها وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده
قاطعا ورافعا للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الاجزاء فاذا شك في رافعية شيء لها
حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الاجزاء السابقة عما يلحقها من سائر الاجزاء وربما يرد
استصحاب الصحة بانه ان اريد صحة الاجزاء المأتي بها بعد طرو المانع الاحتمالي فغير مجد لان البراءة انما تتحقق
بفعل الكل دون البعض وان اريد اثبات عدم مانعية الطاري او صحة بقية الاجزاء فساقط لعدم التعويل
على الاصول المثبتة انتهى وفيه نظر يظهر مما ذكرنا وحاصله ان الشك ان كان في مانعية شيء وشرطية عدمه
للصلوة فصحة الاجزاء السابقة لا يستلزم عدمها ظاهرا ولا واقعا حتى يكون الاستصحاب بالنسبة اليها

من

من الاصول المثبتة وان كان في قاطعية الشيء ورافعيته للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع فاستصحاب
بقاء الاتصال كاف اذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية والشك انما هو فيه لا في ثبوت شرط
او مانع اخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه ولا في صحة بقية الاجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها
وبين الاجزاء السابقة والمفروض احراز عدم زوالها بالاستصحاب هذا ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من
الاستصحاب بان المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية ان كان ما بين الاجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا ينفع وان
كان ما بينها وبين ما لحقها من الاجزاء الآتية فالشك في وجودها لا بقائها واما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على
قابلية الحاق الباقي بها فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة اللهم الا ان يقال ان استصحاب الهيئة الاتصالية
من الاستصحابات العرفية الغير المبتنية على التدقيق نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية ويقال في بقاء
الاجزاء السابقة على قابلية الاتصال انه لما كان المقصود الاصلي من القطع وعدمه هو لزوم استيناف الاجزاء السابقة
وعدمه وكان الحكم بقابليتها لالحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من الاصول المثبتة
التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الاثبات فافهم وبما ذكرنا يظهر سر ما اشرنا اليه في المسألة السابقة
من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لاثبات صحة العبادة المنسي فيها بعض الاجزاء عند الشك في جزئية المنسي
حتى حال النسيان وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة عند الشك في طرو المانع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
فان حرمة الابطال ايجاب للمضي فيها وهو مستلزم لصحتها ولو بالاجماع المركب او عدم القول بالتفكيك بينهما
في غير الصوم والحج وقد استدل بهذه الآية غير واحد تبعا للشيخ قده وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما
يحتمله الآية الشريفة من المعاني فنقول ان حقيقة الابطال بمقتضى وضع باب الافعال احداث البطلان في العمل
الصحيح وجعله باطلا نظير قولك اقمت زيدا او اجلسته او اغنيته والآية بهذا المعنى راجعة الى النهي عن جعل
العمل لغوا لا يترتب عليه اثر كالمعدوم بعد ان لم يكن كذلك فالابطال هنا نظير الابطال في قوله تعالى لا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى بناء على ان النهي عن تعقيبها بهما بشهادة قوله تعالى ثم لا يتبعون ما انفقوا منا
ولا اذى الآية الثاني ان يراد به ايجاد العمل على وجه باطل من قبيل قوله ضيق فم الركية يعني احدثه ضيقا
لا احدث فيه الضيق بعد السعة والآية بهذا المعنى نهي عن اتيان الاعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها او
فاقدة للامور المقتضية للصحة والنهي على هذين الوجهين ظاهره الارشاد اذ لا يترتب على احداث البطلان
في العمل او ايجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحيح الثالث ان يراد من ابطال العمل قطعه ورفع اليد عنه
كقطع الصلوة والصوم والحج وقد اشتهر التمسك لحرمة قطع العمل بها ويمكن ارجاع هذا الى المعنى الاول
بان يراد من الاعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل لانه ايضا عمل لغة وقد وجد على وجه قابل لترتب الاثر وصيرورته
جزء فعليا للمركب فلا يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابلية كونه جزء فعليا فجعل هذا المعنى مغايرا للاول
مبني على كون المراد من العمل مجموع المركب الذي وقع الابطال في اثنائه وكيف كان فالمعنى الاول اظهر لكونه المعنى

التحقيق

الحقيقي ولموافقته لمعنى الابطال في الآية الاخرى المتقدمة ومناسبته لما قبله من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم فان تعقيب اطاعة الله واطاعة الرسول بالنهي عن الابطال
يناسب الاحباط لا اتيان العمل على الوجه الباطل لانها مخالفة لله وللرسول هذا كله مع ظهور الآية في حرمة
ابطال الجميع فيناسب الاحباط بمثل الكفر لا ابطال شيء من الاعمال الذي هو المطلوب ويشهد لما ذكرنا مضافا الى
ما ذكرنا ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الاول ففي الامالي وثواب الاعمال عن الباقر ع قال قال رسول الله ص من قال
سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال لا اله
الا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال له رجل من قريش ان شجرنا في الجنة لكثير قال نعم ولكن اياكم
ان ترسلوا اليها نارا فتحرقوها ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ولا تبطلوا اعمالكم هذا ان قلنا بالاحباط مطلقا وبالنسبة الى بعض المعاصي وان لم نقل به وطرحنا الخبر لعدم اعتبار
مثله في مثل المسألة كان المراد في الآية الابطال بالكفر لان الاحباط به اتفاقي وببالي اني وجدت او سمعت
ورود الرواية في تفسير الآية ولا تبطلوا اعمالكم بالشرك هذا كله مع ان ارادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال
به موجب لتخصيص الاكثر فان ما يحرم قطعه من الاعمال بالنسبة الى ما لا يحرم في غاية القلة فاذا ثبت ترجيح المعنى
الاول فان كان المراد بالاعمال ما يعم بعض العمل المتقدم كان دليلا ايضا على حرمة القطع في الاثناء الا انه
لا ينفع فيما نحن فيه لان المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه كانقطاعه بالحدث الواقع
فيه لا عن اختيار فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعا له وابطالا ولا معنى لقطع المنقطع وابطال
الباطل ومما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لمنع كون رفع اليد
بعد وقوع الزيادة قطعا لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه
بالحرمة واضعف منه استصحاب وجوب اتمام العمل للشك في الزمان اللاحق في القدرة على اتمامه وفي ان مجرد الحاق
باقي الاجزاء اتمام له فلعل عدم الزيادة من الشروط والاتيان بما عداه من الاجزاء والشرائط تحصيل للبعض الباقي
لا اتمام حتى يصدق اتمام العمل الا ترى انه اذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه لم يحكم على الحاق
ما عداها الى الاجزاء السابقة انه اتمام للعمل وربما يجاب عن حرمة الابطال ووجوب الاتمام الثابتين بالاصل
بانهما لا يدلان على صحة العمل فيجمع بينهما وبين اصالة الاشتغال بوجوب اتمام العمل ثم اعادته للشك
في ان التكليف هو اتمام هذا العمل او عمل اخر مستانف وفيه نظر فان البراءة اليقينية على تقدير العمل باستصحاب
وجوب التمام يحصل بالتمام وان هذا الوجوب يرجع الى ايجاب امتثال الامر بكلي الصلوة في ضمن هذا الفرد
وعلى تقدير عدم العمل به يحصل بالاعادة من دون الاتمام واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالاصل
لان الشبهة في اصل التكليف الوجوبي او التحريمي بل الاحتياط في الاتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع
لانه موجب لالغاء الاحتياط من جهة الاخرى وهي مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة فانه لو قطع العمل المشكوك

فيه

فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم فان اتمه ثم اعاد فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه ولا شك ان هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه اولى من الاحتياط المتقدم لانه كان الشك فيه في اصل التكليف وهذا شك في المكلف به والحاصل ان الفقيه اذا كان مترددا بين الاتمام والاستيناف فالاولى له الحكم بالقطع ثم الامر بالاعادة بنية الوجوب ثم ان ما ذكرناه من حكم الزيادة وان مقتضى اصل البرائة عدم مانعيتها انما هو بالنظر الى الاصل الاولي والا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركبات البطلان كما في الصلوة حيث دلت الاخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها مثل قوله ع من زاد في صلوته فعليه الاعادة وقوله ع اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلوته وقوله ع فيما حكي عن تفسير العياشي فيمن اتم في السفر انه يعيده قال لانه زاد في فرض الله عز وجل دل بعموم التعليل على وجوب الاعادة بكل زيادة في فرض الله عز وجل وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلوة من التعليل بقوله ع لان السجود زيادة في المكتوبة وما ورد في الطواف من انه مثل الصلوة المفروضة في ان الزيادة مبطلة له ولبيان معنى الزيادة وان سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام اخر وان كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة الا ان الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة اهم من ذكر ما يناسب **المسئلة الثالثة** في ذكر الزيادة سهوا التي تقدح عمدا والا فما لا يقدح عمدا فسهوها اولى بعدم القدح والكلام هنا كما في النقص نسيانا لان مرجعه الى الاخلال بالشرط نسيانا وقد عرفت ان حكمه البطلان ووجوب الاعادة فثبت من جميع المسائل الثلث ان الاصل في الجزء ان يكون نقصه مخلا ومفسدا دون زيادته نعم لو دل دليل على قدح زيادته عمدا كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهوا الا ان يدل دليل على خلافه مثل قوله ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة وقوله ع في المرسلة تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك بناء على شموله لمطلق الاخلال الشامل للزيادة فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاصل الاولي فيما ثبت جزئيته الركنية ان فسر الركن بما يبطل الصلوة بنقصه وان عطف على النقص الزيادة عمدا او سهوا فالاصل يقتضي التفصيل بين الزيادة والنقص عمدا لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلوة اذ كلما يبطل الصلوة بالاخلال به سهوا يبطل بزيادته عمدا وسهوا فاصالة البرائة الحاكمة بعدم الباس بالزيادة معارضة بضميمة عدم القول بالفصل باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا فان جوزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الاصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي فيعمل بكل واحد من الاصلين والا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البرائة كما لا يخفى هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول واما بملاحظتها فمقتضى لا تعاد الصلوة الا من خمسة والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص سهوا والزيادة سهوا ومقتضى عموم اخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمدا وسهوا وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية بناء على اختصاص لا تعاد بالسهو والظاهر حكومة قوله لا تعاد على اخبار الزيادة لانها كادلة سائر ما يخل فعله او تركه بالصلوة كالحدث والتكلم وترك الفاتحة وقوله لا تعاد

يفيد

يفيد ان الاخلال بما دل الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهوا لا يوجب الاعادة وان كان من حيث ان يوجبها والحاصل ان هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهوا بما ثبت قدح الاخلال به في الجملة ثم لو دل دليل على قدح الاخلال بشيء سهوا كان اخص من الصحيحة ان اختص بالنسيان وعم بالزيادة والنقصان والظاهر ان بعض ادلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله اذا استيقن انه زاد في المكتوبة استقبل الصلوة

الامر الثاني اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته في الجملة فهل يقتضي الاصل جزئيته وشرطيته المطلقتين حتى اذا تعذر سقط التكليف بالكل او المشروط او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن فلو تعذر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان للاول اصالة البرائة من الفاقد وعدم ما يصلح لاثبات التكليف به كما سنبين ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي لان وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل فينتفي بانتفائه وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء نعم اذا ورد الامر بالصلوة مثلا وقلنا بكونها اسما للاعم كان ما دل على اعتبار الاجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد فاذا لم يكن للمقيد اطلاق بان قام الاجماع على جزئيته في الجملة او على وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة الى القادر اما العاجز فيبقى اطلاق الصلوة بالنسبة اليه سليما عن القيد ومثل ذلك الكلام في الشروط نعم لو ثبت الجزء والشرط بنفس الامر بالكل والمشروط كما لو قلنا بكون الالفاظ اسامي للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الامر ولا امر اخر بالعاري عن المفقود وكذلك لو ثبت اجزاء المركب من اوامر متعددة فان كلا منها امر غيري اذا ارتفع الامر بسبب العجز ارتفع الامر بذي المقدمة فيختص الحكم بعد سقوط الباقي في الفرض الاول كما ذكرنا ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ المطلق في المعنيين اعني المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة الى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة الى القادر لان المطلق كما بين في موضعه موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيد كيف ولو كان ذلك كان كثير من المطلقات مستعملا كذلك فان الخطاب الوارد بالصلوة قد توجه به جميع المكلفين الموجودين او مطلقا مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء وعدمه وفي الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك وكذا غير الصلوة من الواجبات وللقول الثاني استصحاب وجوب الباقي اذا كان المكلف مسبوقا بالقدرة بناء على ان المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير التفات الى كونه لنفسه او لغيره او الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع الاعم من الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها بدعوى صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الاعم الموجود في اللاحق ولو مسامحة فان العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها ان الصلوة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات مثل استصحاب كثرة الماء وقلته فان الماء المعين الذي اخذ بعضه او زيد عليه يقال انه كان كثيرا او قليلا والاصل بقاء ما كان مع ان هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة او القلة والا لم يعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه الا هذا الماء مسامحة في مدخلية

الجزء

الجزء الناقص او الزائد في المشار اليه ولذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقيصته ويدل على المطلب ايضا النبوي والعلوي المرويان في غوالي اللئالي عن النبي اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وعن علي الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الاصحاب في ابواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع نعم قد يناقش في دلالتها اما الاولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء او بيانيا وما مصدرية زمانية وفيه ان كون من بمعنى الباء مطلقا وبيانية في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام والعجب معارضته هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور بما كان له اجزاء حتى يصح الاتيان بما استطيع منه ثم تقييده بصورة تعذر اتيان جميعه ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقا كما في كثير من المواضع اذ لا يخفى ان التقييدين الاولين يستفادان من قوله فأتوا منه وظهوره حاكم عليهما نعم اخراج كثير من الموارد لازم ولا باس به في مقابل ذلك المجاز البعيد والحاصل ان المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية واما الثانية فلما قيل من ان معناها ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور ولا كلام في ذلك لان سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الاحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في اكرم العلماء وفيه اولا ان السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه فالمراد به عدم سقوط فعل الميسور بسبب المعسور يعني ان الفعل الميسور اذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء فلا يسقط بسبب تعسره وبعبارة اخرى ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام انما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققا ثابتا من دليله كما في الامر بالكل او متوهما كما في الامر بما له عموم افرادي وثانيا ان ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في اثبات المطلب بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من ان اهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر غيرها من الاجزاء ببقاء وجوبها وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقا غيريا وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسي فلا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع فكما يصدق هذه الرواية لو شك بعد ورود الامر باكرام العلماء بالاستغراق الافرادي في ثبوت حكم اكرام البعض الممكن الاكرام وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعذر اكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الامر بالمركب في وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر بعضه كما لا يخفى ويمثل ذلك يقال في دفع دعوى جريان الايراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بان يقال ان سقوط المقدمة لما كان لازما لسقوط ذيها فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بد ان يحمل على الافعال المستقلة في الوجوب لدفع توهم السقوط الناشي عن ايجابها بخطاب واحد واما في الثالثة فبما قيل من ان جملة لا يترك خبرية لا يفيد الا الرجحان مع انه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها اما بحمل الجملة على مطلق المرجوحية او اخراج المندوبات ولا رجحان للتخصيص مع انه قد

يمنع كون الجملة انشاء لامكان كونه اخبارا عن طريقة الناس وانهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم ادراك بعضه مع احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادي لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعي ولا مشتركا معنويا بينه وبين الافرادي فلعله مشترك لفظي او حقيقة خاصة في الافرادي فيدل على ان الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الافرادي اذا لم يمكن الاتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته فيما امكن من الافراد ويرد على الاول ظهور الجملة في الانشاء الالزامي كما ثبت في محله مع انه اذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية واما دوران الامر بين تخصيص الموصول والتجوز في الجملة فممنوع لان المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعا لشموله للافعال المباحة بل المحرمة فكما يتعين حمله على الافعال الراجحة بقرينة قوله لا يترك كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة في الوجوب واما احتمال كونه اخبارا عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب او اخراج اكثر وقائعهم واما احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادي فلا وجه له لان المراد بالموصول هو فعل المكلف وكله عبارة عن مجموعه نعم لو قام قرينة على ارادة المتعدد من الموصول بان اريد ان الافعال التي لا يدرك كلها كاكرام زيد واكرام عمرو واكرام بكر لا يترك كلها كان لما ذكر وجه لكن لفظ الكل حينئذ ايضا مجموعي لا افرادي اذ لو حمل على الافرادي كان المراد ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها ولا معنى له فما ارتكبه في احتمال العموم الافرادي مما لا ينبغي له ان يرتكبه في شيء فثبت مما ذكرنا ان مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفه العوام بل النسوان والاطفال ثم ان الرواية الاولى والثالثة وان كانتا ظاهرتين في الواجبات الا انه يعلم جريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي مع كفاية الرواية الثانية في ذلك **واما** الكلام في الشروط فنقول ان الاصل فيها ما مر في الاجزاء من كون دليل الشرط اذا لم يكن فيه اطلاق عام لصورة التعذر وكان لدليل المشروط اطلاق فاللازم الاقتصار في التقييد على صورة التمكن من الشرط واما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها اما الاولى والثالثة فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح واما الثانية فلاختصاصها كما عرفت سابقا بالميسور الذي كان له مقتض للثبوت حتى ينفى كون المعسور سببا لسقوطه ومن المعلوم ان العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلا لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجودا حتى لا يسقط بتعسر الشرط وهو الايمان هذا ولكن الانصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها الا ترى ان الصلوة المشروطة بالقبلة او الستر او الطهارة اذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط فاذا تعذر احد هذه صدق الميسور على الفاقد لها ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم نعم لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلي في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم يجر القاعدة ومما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء السدر على ان الميسور في الروايات

الامر بالغسل بماء السدر على وجه التقييد وانما الموجود وليكن في الماء شيء من السدر توضيح ما فيه انه لا فرق بين العبارتين فانه ان جعلنا ماء السدر من المقيد والمقيد كان قوله وليكن فيه شيء من السدر كذلك وان كان من اضافة الشيء الى بعض اجزائه كان الحكم فيهما واحدا ودعوى انه من المقيد لكن لما كان الامر الوارد بالمقيد مستقلا فيختص بحال التمكن ويسقط حال الضرورة ويبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة الى الفاقد مدفوعة بان الامر في هذا المقيد للارشاد وبيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر وليس مسوقا لبيان التكليف اذ التكليف المقصود هو التكليف المتعدد لا انه جعل السدر في الماء مقدمة للغسل بماء السدر والمفروض فيه عدم التركيب الخارجي لاجزائها حتى يسقط عند التعذر فتقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذيها فلا معنى لاطلاق احدهما وتقييد الاخر كما لا يخفى على المتامل ويمكن ان يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله ع عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان معرفة حكم المسألة اعني المسح على المرارة من آية نفي الحرج متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بان يكون المنفي بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة ولا ينتفي بانتفائه اصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء اذ لو كان سقوط المعسور وهي المباشرة موجبا لسقوط اصل المسح لم يمكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج حينئذ بل على سقوط المسح في هذا الوضوء راسا فيحتاج وجوب المسح على المرارة الى دليل خارجي **فرع ان الاول** لو دار الامر بين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما اذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع اجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه فالظاهر تقديم ترك الشرط فياتي بالاجزاء تامة في غير المجلس لان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف ويحتمل التخيير **الثاني** لو جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم ففي تقديمه على الناقص وجهان من ان مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن ان الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود فيقدم على البدل كالتام ويدل عليه رواية عبد الاعلى المتقدمة **الامر الثالث** لو دار الامر بين الشرطية والجزئية فليس في المقام اصل كلي يتعين به احدهما فلا بد من ملاحظة كل حكم يترتب على احدهما وانه موافق للاصل او مخالف له **الامر الرابع** لو دار الامر بين كون شيء شرطا او مانعا او بين كونه جزءا او كونها زيادة مبطلة ففي التخيير هنا لانه من دوران الامر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرة مع ذلك الشيء واخرى بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر كالجهر بالبسملة في الركعتين الاخيرتين وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة فقد يرجح الاول اما بناء على ما اخترناه من اصالة البرائة مع الشك في الشرطية والجزئية فلان المانع من اجراء البرائة عن اللزوم الغيري في كل من الفعل والترك ليس الا لزوم المخالفة القطعية وهي غير قادحة لانها لا يتعلق بالعمل لان واحدا من فعل ذلك

وتوك الشرط باتيان جميع الاجزاء او بعضها بغير شرط ع

الشيء وتركه ضروري مع العبادة فلا يلزم من العمل بالاصل في كليهما معصية متيقنة كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة ويتخير ابتداء اذا اتى بالعبادة مع واحد منهما فيتخير العقاب من جهة اعتبار الاخر في الواقع لو كان معتبرا لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة من دون بيان فالاجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشا للعقاب واما هذا المردد بين الفعل والترك فلا يصح استناد العقاب اليه لعدم العلم به وتركهما جميعا غير ممكن حتى يقال ان العقاب على تركهما معا ثابت فلا وجه لنفيه عن كل منهما واما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية فلان وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعي المردد بين الفعل والترك وايجابه مع الجهل مستلزم لالغاء شرطية الجزم بالنية واقتران الواجب الواقعي بنية الاطاعة به بالخصوص مع التمكن فيدور الامر بين مراعاة ذلك الشرط المردد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية وبالجملة فعدم وجوب الاحتياط في المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلوة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به هذا وقد يرجح الثاني وان قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية لان مرجع الشك هنا الى المتباينين لمنع جريان ادلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل وما ذكر من ان ايجاب الامر الواقعي المردد بين الفعل والترك مستلزم لالغاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولا ضير فيه ولذا وجب تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع وتكرار الوضوء بالمائين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما والجمع بين الوضوء والتيمم اذا فقد احدهما مع ان ما ذكرنا في نفي كل من الشرطية والمانعية بالاصل انما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصليا على تقدير الاعتبار والا فيلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية كما لا يخفى والتحقيق انه ان قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع اذا لم تكن عملية فالاقوى التخيير هنا والا تعين الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر مما ذكرنا **المطلب الثالث** في اشتباه الواجب بالحرام بان يعلم ان احد الفعلين واجب والاخر محرم واشتبه احدهما بالاخر واما لو علم ان واحدا من الفعل والترك واجب والاخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف والحكم فيما نحن فيه وجوب الاتيان باحدهما وترك الاخر مخيرا في ذلك لان الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين اولى من الموافقة القطعية في احدهما مع المخالفة القطعية في الاخر ومنشا ذلك ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع والله اعلم **خاتمة** فيما يعتبر في العمل بالاصل والكلام تارة في الاحتياط واخرى في البرائة اما الاحتياط فالظاهر انه لا يعتبر في العمل به امر زائد على تحقق موضوعه ويكفي في موضوعه احراز الواقع المشكوك فيه به ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة اليه فان قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم ادلة رجحان الاحتياط غاية الامر عدم وجوب الاحتياط وهذا مما لا اختلاف فيه ولا اشكال انما الكلام

يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه فان المشهور ان الاحتياط فيهما غير متحقق الا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المبينة لوجه الفعل وعلم عنوانه على طريق منها لان نية الوجه ساقطة قطعا فاذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه او في وجوب السورة واستحبابها فلا يصح له الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية لانه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه والفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط فلا يتحقق قبل الفحص احراز الواقع فاذا تفحص فان عثر على دليل الوجوب او الاستحباب اتى بالفعل ناويا بالوجوب او استحبابه وان لم يعثر عليه فله ان يعمل بالاحتياط لان المفروض سقوط نية الوجه لعدم تمكنه منها وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده نعم يجوز له بعد الفحص ومن هنا قد اشتهر بين اصحابنا ان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وان علم اجمالا بمطابقتها للواقع بل يجب اخذ احكام العبادات عن اجتهاد او تقليد ثم ان هذه المسئلة اعني بطلان عبادة تارك الطريقين يقع الكلام فيها في مقامين لان العامل التارك في عمله بطريقي الاجتهاد والتقليد اما ان يكون حين العمل بانيا على الاحتياط واحراز الواقع واما ان لا يكون كذلك والمتعلق بما نحن فيه هو الاول واما الثاني فسيجيء الكلام فيه في شروط البرائة فنقول ان الجاهل التارك للطريقين الباني على الاحتياط على قسمين لان احرازه للواقع تارة لا يحتاج الى تكرار العمل كالاتي بالسورة في صلوته احتياطا وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية واخرى يحتاج الى التكرار كما في المتباينين كالجاهل بوجوب القصر والاتمام في سير اربع فراسخ والجاهل بوجوب الظهر او الجمعة عليه اما الاول فالاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الوضوء نعم لو شك في اعتبارها ولم يقم دليل معتبر من شرع او عرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على المختار من اجراء البرائة في الشرطية لان هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط الماخوذة في المامور به الواقعة في حيز الامر حتى اذا شك في تعلق الالزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعا عن المكلف بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المامور به وخروج المكلف عن العهدة ومن المعلوم ان مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط واتيان المامور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة وبالجملة فحكم الشك في تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك في ان امر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط او به بشرط كذا والمختار في الثاني البرائة والمتعين في الاول الاحتياط لكن الانصاف ان الشك في تحقق الاطاعة بدون نية الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها وعدهم الاتي بالمامور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعا وان لم يعرفه تفصيلا بل لا باس بالاتيان به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب من غير ان يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل اجمالا وتفصيل ذلك في الفقه الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد او التقليد بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الاصحاب ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين

الكلام في تارك الاجتهاد و التقليد

على

على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه او ندبه او لوجههما ونقل السيد الرضي قده اجماع اصحابنا على بطلان صلوة من صلى صلوة لا يعلم احكامها وتقرير اخيه الاجل علم الهدى قده له على ذلك في مسئلة الجاهل بالقصر بل يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلا في المسئلة فضلا عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا واما الثاني وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى في النظر ايضا جواز ترك الطريقين فيه الى الاحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نية الوجه لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة بان يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه ولذا يعد تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به اجنبيا عن سيرة المتشرعة بل من اتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلوة واحدة بان صلى في موضع تردد فيه القبلة بين اربع جهات في خمسة اثواب احدها طاهر ساجدا على خمسة اشياء احدها ما يصح السجود عليه مائة صلوة مع التمكن من صلوة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلثة يعد في الشرع والعرف لاعبا بامر المولى والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلوتين لا يرجع الى محصل نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي كان ذلك منه محمودا مشكورا وببالي ان صاحب ق قده يظهر منه دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي ولقد بالغ الحلي قده في السرائر حتى اسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا ولم يجوز التكرار المحرز له فاوجب الصلوة عاريا على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوز تكرار الصلوة فيهما مع ورود النص به لكن من طريق الاحاد مستندا في ذلك الى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه وكما لا يجوز الدخول في العمل بانيا على احراز الواقع بالتكرار كذا لا يجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ فان طابق الواقع والا اعاده ولو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده في الصحة ووجوب الاتمام وفي البطلان ووجوب الاستيناف ففي جواز الاتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا ولذا لم يجوز هذا من اول الامر وبعبارة اخرى الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء ومن ان المضي في العمل ولو مترددا بانيا على الاستكشاف حاله بعد الفراغ محافظة على عدم ابطال العمل المحتمل حرمته واقعا على تقدير صحته ليس بادون من الاطاعة التفصيلية ولا ياباه العرف ولا سيرة المتشرعة وبالجملة فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل مترددا من السيرة العرفية والشرعية غير جار في المقام ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلوة لعموم البلوى كاحكام الخلل الشايع وقوعها وابتلاء المكلف بها فلا يجوز لتارك معرفتها اذا حصل له التردد في الاثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لان التردد حصل من سوء اختياره فهو في مقام الاطاعة كالداخل في العمل مترددا وبين كونه مما لا يتفق الا نادرا ولاجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالبا فيجوز هنا

المضي

المضي في العمل على الوجه المذكور هذا بعض الكلام في الاحتياط واما البراءة فان كان الشك الموجب للرجوع اليها من جهة
الشبهة في الموضوع فقد تقدم انها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها وان كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعي
فالتحقيق انه ليس لها الا شرط واحد وهو الفحص عن الادلة الشرعية والكلام يقع تارة في اصل الفحص واخرى في مقداره
اما وجوب اصل الفحص وحاصله عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على
عدم جواز العمل باصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الادلة الثاني الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل
آيتي النفر للتفقه وسؤال اهل الذكر والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقه والذم على ترك
السؤال الثالث ما دل على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب
التحرز عن مضرة العقاب مثل قوله ص فيمن غسل مجدورا اصابته جنابة فكز فمات قتلوه قتلهم الله الا سألوا
الا يمموه وقوله ع لمن اطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان اسوء حالك لو مت على هذه الحالة
ثم امره بالتوبة وغسلها وما ورد في تفسير قوله تع فلله الحجة البالغة من انه يقال للعبد يوم القيمة هل علمت فان
قال نعم قيل فهلا عملت وان قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل وما رواه القمي في تفسير قوله تع الذين تتوفيهم
الملائكة ظالمي انفسهم نزلت فيمن اعتزل امير المؤمنين ع ولم يقاتل معه قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين
في الارض اي لم نعلم من الحق فقال الله تع الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها اي دين الله وكتابه
واضحا متسعا فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق الرابع ان العقل لا يعذر الجاهل القادر
على الاستعلام في المقام الذي نظيره في العرفيات ما اذا ورد من يدعي الرسالة من المولى واتى بطومار يدعي ان
الناظر فيه يطلع على صدق دعواه او كذبه فتامل والنقل الدال على البراءة في الشبهة الحكمية معارض بما
تقدم من الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسئل عن الواقعة كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة وما دل
على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين ادلة البراءة بحملها على صورة التمكن من ازالة الشبهة الخامس
حصول العلم الاجمالي لكل احد قبل الاخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة
ومعه لا يصح التمسك باصل البراءة لما تقدم من ان مجراه الشك في اصل التكليف لا في المكلف به مع العلم
بالتكليف فان قلت هذا يقتضي عدم جواز الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص لان الفحص لا يوجب جريان البراءة
مع العلم الاجمالي قلت المعلوم اجمالا وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقدر على الوصول الى مداركها
واذا تفحص وعجز عن الوصول الى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم اجمالا بوجود التكاليف
فيها فيرجع فيها الى البراءة ولكن هذا لا يخلو عن نظر لان العلم الاجمالي انما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية
لتمكن المكلف من الوصول الى مدارك التكليف وعجزه عن ذلك فدعوى اختصاص اطراف العلم الاجمالي
بالوقائع المتمكن من الوصول الى مداركها مجازفة مع ان هذا الدليل انما يوجب الفحص قبل استعلام
جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم اجمالا فيها فتامل وراجع ما ذكرنا في رد استدلال الاخباريين

على وجوب

على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بالعلم الاجمالي وكيف كان فالاولى ما ذكر في الوجه الرابع من ان العقل لا
يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالا ومناط عدم المعذورية في المقامين
هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر الا
ترى انهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة وعدم معذوريته في تركه مستندين في
ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل لا الى انه شك في المكلف به هذا كله مع ان في الوجه الاول وهو الاجماع القطعي
كفاية ثم ان في حكم اصل البراءة كل اصل عملي خالف الاحتياط بقي الكلام في حكم الاخذ بالبراءة مع ترك الفحص
والكلام فيه اما في استحقاق العقاب واما في صحة العمل الذي اخذ فيه بالبراءة اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة
الواقع لو اتفقت فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب ولو اتفقت
حرمته كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم اما الاول فلعدم المقتضي للمؤاخذة عدا ما يتخيل من ظهور
ادلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي وهو مدفوع بان المستفاد من ادلته بعد التامل
انما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع كما لا يخفى او ما يتخيل من قبح التجري بناء على ان الاقدام على ما
لا يؤمن كونه مضرة كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك كما صرح به جماعة منهم الشيخ في العدة وابو المكارم في الغنية
لكنا قد اسلفنا الكلام فيه صغرى وكبرى واما الثاني فلوجود المقتضي وهو الخطاب الواقعي الدال على وجوب
الشيء او تحريمه ولا مانع منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف به وهو غير قابل للمنع عقلا ولا شرعا اما العقل
فلا يقبح مؤاخذة الجاهل التارك للواجب اذا علم ان بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المعتاد المستلزم
لاختفاء بعضها لبعض الدواعي وكان قادرا على ازالة الجهل عن نفسه واما النقل فقد تقدم عدم
دلالته على ذلك فان الظاهر منها ولو بعد ملاحظة ما تقدم من ادلة الاحتياط الاختصاص بالعاجز مضافا
الى ما تقدم في بعض الاخبار المتقدمة في الوجه الثالث المؤيدة بغيرها مثل رواية تيمم عمار المتضمنة لتوبيخ
النبي ص اياه بقوله افلا صنعت هكذا وقد يستدل ايضا بالاجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع انهم
جاهلون بها وفيه ان معقد الاجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع ومؤاخذتهم عليها كالاصول
بالشروط المقررة للتكليف وهذا لا ينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر
وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعا لشيخه الاردبيلي حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم بقبح تكليف الغافل
وفهم منه بعض المدققين انه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة ويمكن توجيه كلامه بارادة استحقاق
عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة فان من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب الى احتمال كونه حراما
قبح توجه النهي اليه في هذا الزمان لغفلته وانما يعاقب على النهي الموجه اليه قبل ذلك حين التفت الى ان
في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها الا بعد معرفتها فاذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث افضائه الى
مخالفة تلك التكاليف ففي زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة وهي المعرفة

ونظيره

ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر أزمنة الإمكان حيث انه يستحق ان يعاقب عليه لافضائه الى ترك افعال الحج في ايامها ولا يتوقف استحقاق العقاب على حضور زمان ايام الحج وافعاله فان اراد المشهور توجه النهي الى الغافل حين غفلته فلا ريب في قبحه وان ارادوا استحقاق العقاب على المخالفة وان لم يتوجه اليه نهي وقت المخالفة فان ارادوا ان الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصية فيه ففيه انه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لاجل ترك المقدمة مضافا الى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهما لا يصيب زيدا ولا يقتله الا بعد مدة مديدة بمجرد الرمي وان ارادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما لا يحصل بعد من المخالفة فهو حسن لا محيص عنه هذا ولكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الاول وهو توجه النهي الى الجاهل حين عدم التفاته فانهم يحكمون بفساد الصلوة في المغصوب جاهلا بالحكم لان الجاهل كالعامد وان التحريم لا يتوقف على العلم به ولولا توجه النهي اليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلوة بل كان كناسي الغصبية والاعتذار عن ذلك بانه يكفي في البطلان اجتماع الصلوة المامور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهيا عنه بالفعل مدفوع مضافا الى عدم صحته في نفسه بانهم صرحوا بصحة صلوة من توسط ارضا مغصوبة في حال الخروج عنها لعدم النهي عنه وان كان اثما بالخروج الا ان يفرق بين المتوسط للارض المغصوبة وبين الغافل بتحقق المبغوضية في الغافل و امكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة اليه لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط فانه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي لتركه لعدم التمكن من ترك الغصب ومما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب وان فرض فيه الحرمة الواقعية نعم يبقى الاشكال في ناسي الحكم خصوصا المقصر وللتامل في حكم عبادته مجال بل تامل بعضهم في ناسي الموضوع لعدم الترخيص الشرعي من جهة الغفلة فافهم ومما يؤيد ارادة المشهور للوجه الاول دون الاخير انه يلزم حينئذ عدم العقاب في التكاليف الموقتة التي لا تتنجز على المكلف الا بعد دخول اوقاتها فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج والمفروض انه لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب راسا اما حين الالتفات الى امتثال تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة واما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات وحصول الغفلة وكذلك الصلوة والصيام بالنسبة الى اوقاتها ومن هنا قد يلتجئ الى ما لا يأباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه من ان العلم واجب نفسي والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث افضائه الى المعصية اعني ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلا وما دل بظاهره من الادلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه وان الحكمة في ايجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلا للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا يناله مضرة اهمالها فانه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف

قابلا للخطاب بل الحكمة الظاهرة في الارشاد وتبليغ الانبياء والحجج ليس الا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكليف لكن الانصاف ظهور ادلة وجوب العلم في كونه واجبا غيريا مضافا الى ما عرفت من الاخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة ويمكن ان يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجب مقدمة وان كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات الى ما يعلمه اجمالا من الواجبات المطلقة والمشروطة لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة و المشروطة فتأمل هذا خلاصة الكلام بالنسبة الى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءة واما الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات واخرى في العبادات اما المعاملات فالمشهور فيها ان العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته سواء وقعت عن احد الطريقين اعني الاجتهاد والتقليد ام لا عنهما فاتفقت مطابقته للواقع لانها من قبيل الاسباب لامور شرعية فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتب المسببات عليها فمن عقد على امرأة عقدا لا يعرف تأثيره في حلية الوطي فانكشف بعد ذلك صحته كفى في صحته من حين وقوعه وكذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع وكذا من ذبح ذبيحة بفري ودجيه فانكشف كونه صحيحا او فاسدا ولو رتب عليه اثرا قبل الانكشاف فحكمه في العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما اذا وطئها فان العقاب عليه مراعى واما حكمه الوضعي كما لو باع لحم تلك الذبيحة فحكمه كما ذكرنا هنا من مراعاته حتى تنكشف الحال ولا اشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة ادلة سببية تلك المعاملات ولا خلاف ظاهرا في ذلك ايضا الا من بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره حيث اطال الكلام هنا في تفصيل ذكره بعد مقدمة هي ان العقود والايقاعات بل كلما جعله الشارع سببا لها حقايق واقعية هي ما قرره الشارع اولا وحقايق ظاهرية هي ما يظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع وهي قد تطابق الواقعية وقد تخالفها ولما لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية الى الواقعية فالسبب والشرط والمانع في حقنا هي الحقايق الظاهرية ومن البديهيات التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الآثار على الحقايق الظاهرية يختلف بالنسبة الى الاشخاص فان ملاقاة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسي للتمليك او الزوجية وحاصل ما ذكره من التفصيل ان غير المجتهد والمقلد على ثلاثة اقسام لانه اما غافل عن احتمال كون ما اتى به من المعاملة مخالفا للواقع واما ان يكون غير غافل بل يترك التقليد مسامحة فالاول في حكم المجتهد او المقلد لانه يتعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ما دام غافلا فاذا انتبه فان وافق اعتقاده قول من يقلده فهو والا كان كالمجتهد المتبدل رايه وقد مر حكمه في باب رجوع المجتهد واما الثاني وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما اوقعه من المعاملة للواقع فاما ان يكون ما صدر عنه موافقا او مخالفا للحكم القطعي الصادر من الشارع واما ان لا يكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتا بالظنون الاجتهادية فالاول يترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب عليه مع المخالفة اذ المفروض انه ثبت من الشارع قطعا ان المعاملة

الغلابة سببا لكنها وليس معتقد الخلاف حتى يتعبد بخلافه ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد ولا يقدح
كونه محتملا للخلاف وظانا به لانه مامور بالفحص والسؤال كما ان من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر
وان لم يسئل لانه مامور بالسؤال واما الثاني فالحق عدم ترتب الاثر في حقه ما دام باقيا على عدم التقليد بل
وجود المعاملة كعدمها سواء طابق احد الاقوال ام لا اذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل هو مظنون
للمجتهد فترتب الاثر انما هو في حقه ثم ان قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد فلا اشكال فيه
وان قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال ان ما لم يختص
اثره بمعين او بمعينين كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة وامثالها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من البول
مرة بدون تقليد او اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم مثلا كذلك ثم قلد من يقول بكفاية الاول في الطهارة والثاني
في التذكية يترتب الاثر على فعله السابق اذ المغسول يصير طاهرا بالنسبة الى كل من يرى ذلك وكذا المذبوح حلالا
بالنسبة الى كل من يرى ذلك ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل والذبح واما ما يختص اثره بمعين او معينين
كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها فلا يترتب عليه الاثر اذ آثار هذه الامور لا بد من ان يتعلق
بالمعين اذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امراة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز العقد هذا
ومقلديه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الاثر كما تقدم واما بعده وان دخل في
مقلديه لكن لا يفيد لترتب الاثر في حقه اذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلا بالصدور للاثر ولم
يصر هذا سببا كذلك واما السببية المنفصلة فلا دليل عليها اذ ليس هو مظنون المجتهد ولا دليل على
كون الدخول في التقليد كاجازة المالك والاصل في المعاملات الفساد مع ان عدم ترتب الاثر كان ثابتا
قبل التقليد فيستصحب انتهى كلامه ملخصا واكمل تحقيق المقام يتبين بما ذكره في المقدمة من ان كل ما جعله الشارع من
الاسباب له حقائق واقعية وحقائق ظاهرية فنقول بعد الاغماض عما هو التحقيق عندنا تبعا للمحققين من ان
التسبيبات الشرعية راجعة الى تكاليف شرعية ان الاحكام الوضعية على القول بتاصلها هي الامور الواقعية
المجعولة للشارع نظير الامور الخارجية الغير المجعولة كحيوة زيد وموت عمرو ولكن الطريق الى تلك المجعولات
كغيرها قد يكون هو العلم وقد يكون هو الظن الاجتهادي او التقليد وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل
وجود ذي الاثر وقد يحصل معه وقد يحصل بعده ولا فرق بينها في انه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الاثر على ذي
الاثر من حين حصوله اذا عرفت ذلك فنقول اذا كان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجية فكل من حصل له
الى سببية هذا العقد طريق عقلي اعني العلم او جعلي بالظن الاجتهادي او التقليد يترتب في حقه احكام تلك
الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما فان احكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما فقد يتعلق
بثالث حكم مترتب على هذه الزوجية كاحكام المصاهرة وتوريثها منه والانفاق عليها من ماله وحرمة العقد
عليها حال حيوته ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد او قبله او بعده ثم انه اذا اعتقد السببية

وهو

وهو في الواقع غير سبب فلا يترتب عليه شيء في الواقع نعم لا يكون مكلفا بالواقع ما دام معتقدا فاذا زال الاعتقاد
رجع الامر الى الواقع وعمل على مقتضاه وبالجملة فحال الاسباب الشرعية حال الامور الخارجية كحيوة زيد وموت عمرو
فكما انه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه
فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لاثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور فان مودى
الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له وحكما ظاهريا في حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا للعلاقة
الزوجية بين زيد وهند والمفروض ان دليل حجية هذا الظن لا يقيد بشيء كونه طريقا الى الواقع فاي فرق بين
صدور العقد ظانا بكونه سببا وبين الظن به بعد صدوره واذا تاملت فيما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه
المتقدم فلا نطيل بتفصيلها ومحصل ما ذكرنا ان الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي و
الوضعي فاذا لحقه العلم او الظن الاجتهادي او التقليد كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا او جعليا عن حاله حين
الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد ان الفعل الصادر من المجتهد او المقلد
ايضا باق على حكمه الواقعي فاذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفا عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف
خلافا لجماعة حيث تخيلوا ان الفعل الصادر عن اجتهاد او تقليد اذا كان مبنيا على الدوام واستمرار الاثر
كالزوجية والملكية لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق وتمام الكلام في محله وربما يتوهم الفساد في معاملة الجاهل
من حيث الشك في ترتب الاثر على ما يوقعه فلا يتأتى منه قصد الانشاء في العقود والايقاعات وفيه ان قصد الانشاء
انما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح وهذا يحصل مع القطع
بالفساد شرعا فضلا عن الشك فيه الا ترى ان الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما
من البيوع الفاسدة وبما ذكرنا يظهر انه لا فرق في صحة معاملة الجاهل بين انكشافها بعد العقد وبين شكه
في الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها فافهم هذا كله حال المعاملات واما العبادات فملخص الكلام
فيها انه اذا اوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البرائة كان صلى بدون السورة فان كان حين العمل متزلزلا في
صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال فلا اشكال في الفساد وان انكشف الصحة بعد ذلك بلا خلاف
في ذلك ظاهرا لعدم تحقق نية القربة لان الشاك في كون المأتي به موافقا للمأمور به كيف يتقرب به وما يرى من
الحكم بالصحة فيما شك في صدور الامر على تقدير صدوره كبعض الصلوات والاغسال التي لم يرد بها نص معتبر
واعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرا من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه لان الامر على تقدير وجوده هناك
لا يمكن قصد امتثاله الا بهذا النحو فهو اقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود امر الشارع فان
امتثاله لا يكون الا باتيان ما يعلم مطابقته له واتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعد اطاعة عرفا
وبالجملة فقصد التقرب شرط في صحة العبادة اجماعا نصا وفتوى وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقربا
واما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم والجزم فيه غير معتبر اجماعا اذ

ولولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد اجماعا مع رجحان الاحتياط فيها وكيف كان فالعامل بما يقتضيه البرائة مع الشك
حين العمل لا يصح عبادته وان انكشف مطابقته للواقع اما لو غفل عن ذلك او سكن فيه الى قول من يسكن اليه من ابويه
وامثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه
البرائة اذ مجرى البرائة في الشاك دون الغافل او معتقد الخلاف وعلى اي حال فالاقوى صحته اذا انكشف
مطابقته للواقع اذ لا يعتبر في العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله والعلم بمطابقته
للواقع او الظن بها من طريق معتبر شرعا غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل فان ادلة وجوب رجوع المجتهد الى
الادلة ورجوع المقلد الى المجتهد انما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع لا لبيان
اشتراط كون الواقع ماخوذا من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها ثم ان مراتب مطابقة العمل الصادر للواقع
العلم بها او الطريق الذي يرجع اليه المجتهد او المقلد وتوهم ان ظن المجتهد او فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة
غلط لان مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للاعمال الماضية والمستقبلة وآما ترتيب الاثر على الفعل
الماضي فهو بعد الرجوع فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم في ان اثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في
الصلوة وبعد العمل عدم وجوب اعادة الصلوة الواقعة من غير سورة كما تقدم نظير ذلك في المعاملات
ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بامور **الاول** ان العبرة في باب المؤاخذة والعدم
بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته هو الواقع الاولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة
فاذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراما في الواقع وفرض وجود خبر معتبر يعثر بعد الفحص على الحلية
فيعاقب ولو عكس الامر لم يعاقب او العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون الاصل
او يكفي مخالفة احدهما فيعاقب في الصورتين ام يكفي في عدم المؤاخذة موافقة احدهما فلا عقاب في الصورتين
وجوه من ان التكليف الاولي انما هو بالواقع وليس التكليف بالطرق الظاهرية الا على من عثر عليها ومن ان الواقع
اذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول اليه كان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمكلف به مؤدى الطريق
دون الواقع على ما هو عليه فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير العنبي من يعلم انه لم يعثر بعد الفحص على دليل
حرمته ومن ان كلا من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعي اما اذا كان التكليف ثابتا في الواقع فلانه كان
قادرا على موافقة الواقع بالاحتياط وعلى اسقاطه عن نفسه بالرجوع الى الطريق الشرعي المفروض دلالته على نفي
التكليف فاذا لم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته واما اذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعي فلانه
قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به فان ادلة وجوب الرجوع الى خبر العادل او فتوى المجتهد يشمل العالم
والجاهل القادر على المعرفة ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة وبالطريق الشرعي لكونه ثابتا في حق
من اطلع عليه من حرمة التجري فالمكلف به فعلا المؤاخذ على مخالفته هو الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما
طريق فاذا لم يكن وجوب او تحريم فلا مؤاخذة نعم لو اطلع على ما يدل ظاهرا على الوجوب او التحريم الواقعي مع كونه

مخالفا

مخالفا للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقياد وتركها تجري واذا لم يطلع على ذلك لتركه الفحص فلا تجري ايضا
واما اذا كان وجوب واقعي وكان الطريق الظاهري نافيا فلان المفروض عدم التمكن من الوصول الى الواقع فالمتضمن
للتكليف متعذر الوصول اليه والذي يمكن الوصول اليه ناف للتكليف والاقوى هو الاول ويظهر وجهه بالتأمل في الوجوه
الاربعة وحاصله ان التكليف الثابت في الواقع وان فرض تعذر الوصول اليه تفصيلا الا انه لا مانع من العقاب بعد كون
المكلف به محتملا له قادرا عليه غير مطلع على طريق شرعي ينفيه ولا واجدا الدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده
وهو العقل والنقل الدالان على برائة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول وان احتمل التكليف وتردد فيه واما اذا
لم يكن التكليف ثابتا في الواقع فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات الواقعية ولو فرض هنا طريق ظاهري مثبت
للتكليف لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لان مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع
وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقا اليه فاذا اخطأ لم يترتب عليه شيء ولذا لو ادى عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها
للواقع لم يسقط الامر ووجب اعادتها نعم اذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته لان المفروض عدم العلم بمخالفته
للواقع فيكون معصية ظاهرية من حيث فرض كون دليله شرعيا طريقا الى الواقع فهو في الحقيقة نوع من التجري
وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق ووجوب رجوع العامي الى المفتي لاجل احراز الواجبات الواقعية
فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع وان لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع اليه في هذه الواقعة واجبا في
الواقع ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا مشروطة بعدم انكشاف الخلاف لا استحقاق العقاب على الترك فانه
يثبت واقعا من باب التجري ومن هنا يظهر انه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التكليف نعم
لو قلنا بان مؤديات الطرق الشرعية احكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف الى مؤديات تلك
الطرق وكان اوجه الاحتمالات الاحتمال الثاني **الثاني** قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البرائة مع قدرته
على الفحص واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الآثار بمعنى ان شيئا من آثار الشيء المجهول
عقابا او غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لاجل جهله وقد استثنى الاصحاب
من ذلك القصر والاتمام والجهر والاخفات فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين وظاهر كلامهم ارادتهم
العذر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانيا دون المؤاخذة وهو الذي يقتضيه دليل
المعذورية في الموضعين ايضا فحينئذ يقع الاشكال في انه اذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي كسائر الاحكام
المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة الى المسافر باقيا وما يأتي به من الاتمام المحكوم
بكونه مسقطا ان لم يكن مأمورا به فكيف يسقط الواجب وان كان مأمورا به فكيف يجتمع الامر به مع فرض وجود
الامر بالقصر ودفع هذا الاشكال اما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعي المتروك واما بمنع تعلقه بالمأتي به
واما بمنع التنافي بينهما فالاول اما بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم وكذا الجهر والاخفات
واما بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهرا

بخلاف

بخلاف الحكم الواقعي وهذا الجهل وان لم يوجب له خطابا مشتملا على حكم ظاهري كما في الجاهل بالموضوع الا انه مستغنى
عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع واما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذا على
ترك التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك
ومن تبعه واما من جهة تسليم تكليفه بالواقع الا ان الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وان كان
العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لكنه ليس مأمورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الامر
بالاتمام لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل
ولذا يبطلون صلوة الجاهل بحرمة الغصب اذ لولا النهي حين الصلوة لم يكن وجه للبطلان والثاني منع تعلق الامر
بالمأتي به والتزام ان غير الواجب مسقط عن الواجب فان قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع نعم
قد يوجب اتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم بناء على دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد كما في اخر الوقت
حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر ويرد هذا الوجه ان الظاهر من الادلة كون المأتي به مأمورا به في حقه مثل
قوله عليه السلام في الجهر والاخفات تمت صلوته ونحو ذلك والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب
البدل بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الامر الواقعي وثبوت الامر بالبدل فتأمل والثالث ما ذكره كاشف الغطاء ره
من ان التكليف بالاتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والاتمام على تقدير معصيته
في التكليف بالقصر وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الاهم من الواجبين المضيقين
اذا ترك المكلف الامتثال بالاهم ويرده انا لا نعقل الترتب في المقامين وانما يعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف
الثاني بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلوة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترابية

الثالث ان وجوب الفحص انما هو في اجراء الاصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص او اجمال بعض الفاظه
او تعارض النصوص اما اجراء الاصل في الشبهة الموضوعية فان كانت الشبهة في التحريم فلا اشكال ولا خلاف
ظاهرا في عدم وجوب الفحص ويدل عليه اطلاق الاخبار مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم وقوله عليه السلام حتى
تستبين لك غير هذا او تقوم به البينة وقوله عليه السلام حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير ذلك
السالم عما يصلح لتقييدها وان كانت الشبهة وجوبية فمقتضى ادلة البرائة حتى العقل كبعض كلمات العلماء
عدم وجوب الفحص ايضا وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده اكرم العلماء او المؤمنين
فانه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين الا انه قد يتراءى ان بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص و
الاحتياط كما اذا امر المولى باحضار علماء البلد او اطبائها او اضافتهم او اعطاء كل واحد منهم دينارا فانه
قد يدعى ان بنائهم على الفحص عن اولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد
قال في المعالم في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآية التثبت في خبر الفاسق ان وجوب التثبت
فيها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه الا ترى

[ان قول]

[illegible]

ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع الوصفين
لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى وايد ذلك المحقق القمي قدس سره في القوانين بان الواجبات المشروطة
بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان
من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع
ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان
هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ثم ذكر المثال المذكور في لم بالتقريب المتقدم عنه
واما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة فقد افتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين وغيرهم
بانه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصابا وشك في مقداره وجب التصفية ليحصل العلم
بالمقدار او الاحتياط باخراج ما يتيقن معه البرائة نعم استشكل في التحرير في وجوب ذلك وصرح غير واحد من
هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بخلاف ما لم يعلم وفيه ان العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن
ودوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا الا ترى انه لو علم بالدين وشك
في قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص مع انه لو كان هذا المقدار يمنع من اجراء البرائة قبل الفحص لمنع منها
بعده اذ العلم الاجمالي لا يجوز معه الرجوع الى البرائة ولو بعد الفحص وقال في التحرير في باب نصاب الغلات ولو
شك في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب انتهى وظاهره جريان الاصل
مع تعذر الفحص وتحصيل العلم وبالجملة فما ذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض افراد الاشتباه
في الموضوع مشكل واشكل منه فرقهم بين الموارد مع ما تقرر عندهم من اصالة نفي الزائد عند دوران الامر بين الاقل
والاكثر واما ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله وتبعه عليه المحقق القمي رحمه الله من تقريب الاستدلال بآية التثبت على رد خبر مجهول
الحال من جهة اقتضاء تعلق الامر بالموضوع الواقعي المقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر
المعلوم فلا يخفى ما فيه لان رد خبر مجهول الحال ليس مبنيا على وجوب الفحص عند الشك والا لجاز الاخذ به ولم
يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله كما لا يجب الاعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك
وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه بل وجه رده قبل الفحص وبعده ان وجوب التبين شرطي ومرجعه الى اشتراط
قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبين فيه بعدالة المخبر فاذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه
والمرجع في هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول لان عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته ثم الذي يمكن
ان يقال في وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص بحيث لو اهمل الفحص
لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبرائة كبعض الامثلة المتقدمة
فان اضافة جميع علماء البلد او اطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل الا بالفحص فاذا حصل العلم ببعض واقتصر
على ذلك نافيا لوجوب اضافة ما عداه باصالة البرائة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عد مستحقا

[للعقاب]

[هامش: بانه لا يجب التصفية والفرق بين المسئلتين مفقود الا ما يتوهم من ان العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب م]

للعقاب في الملازمة عند انكشاف ترك الواقع من تمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد ومن هنا يمكن ان يقال في مثال
الحج المتقدم ان العلم بالاستطاعة في اول ازمنة حصولها يتوقف غالبا على المحاسبة فلو بنى الامر على تركها ونفي وجوب
الحج باصالة البرائة لزم تأخير الحج عن اول سنة الاستطاعة بالنسبة الى كثير من الاشخاص لكن الشأن في صدق هذه الدعوى
واما ما استند اليه المحقق المتقدم من ان الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده
ففيه انه مسلم ولا يجدي لان الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجود المشروط وثبوت التكليف والاصل عدمه
غاية الامر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به انه مع عدم العلم في الصورة الثانية يقطع
بانتفاء التكليف من دون حاجة الى الاصل وفي الصورة الاولى يشك فيه فينفى بالاصل واما الكلام في مقدار
الفحص فملخصه ان حد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بايدينا من الادلة ويختلف ذلك باختلاف الاعصار
فان في زماننا هذا اذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الحديث
التي يسهل تناولها على نوع اهل العصر على وجه صار مأيوسا كفى ذلك منه في اجراء البرائة واما عدم وجوب
الزائد فللزوم الحرج وتعطيل استعلام سائر التكاليف لان انتهاء الفحص في واقعة الى حد يحصل العلم بعدم
وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقايع فيجب فيها اما الاحتياط وهو
يؤدي الى العسر واما لزوم التقليد لمن بذل جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيه وجوازه ممنوع لان
هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسئلة نعم لو كان جميع مقدماته
مما يرتضيها هذا المجتهد وكان التفاوت بينهما ان اطلع على ما لم يطلع هذا امكن ان يكون قوله حجة في حقه
لكن اللازم ان يتفحص في جميع المسائل الى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف ثم الرجوع الى هذا
المجتهد فان كان مذهبه مطابقا للبرائة كان مؤيدا لما ظنه من عدم الدليل وان كان مخالفا للبرائة كان
شاهد عادل على وجود دليل التكليف فان لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية او العقلية
من الاخبار اخذ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته ومن هذا القبيل ما حكاه غير واحد من ان القدماء
كانوا يعملون برسالة الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص والتقييد باعواز النصوص مبني على ترجيح
النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطاء في النقل بالمعنى وان احتمل في حقه ابتناء فتويه على الحدس
والعقل لم يكن دليل على اعتبارها في حقه وتعين العمل بالبرائة **تذنيب** ذكر الفاضل التوني لاصل
البرائة شروطا اخر **الاول** ان لا يكون اعمال الاصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال
في احد الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر او عدم بلوغ
الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقات النجاسة فان اعمال الاصول
يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر او الملاقي او الماء اقول توضيح الكلام في هذا المقام ان ايجاب العمل بالاصل
لثبوت حكم آخر اما باثبات الاصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعي كان يثبت بالاصل برائة ذمة الشخص

الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة اصالة البرائة مستطيعا فيجب عليه الحج فان الدين مانع
عن الاستطاعة فيدفع بالاصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال ومنه المثال الثاني فان اصالة عدم بلوغ الماء
الملاقي للنجاسة كرا يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال واما لاستلزام نفي الحكم به عقلا او شرعا او
عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد او في مورد آخر كنفي وجوب الاجتناب
عن احد الانائين فان كان ايجابه للحكم على الوجه الاول كالمثال الثاني فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الاصل
لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم وجودي آخر لا يكون مانعا عن جريان ادلته كما
لا يخفى على من تتبع الاحكام الشرعية والعرفية ومرجعه في الحقيقة الى دفع المانع فاذا انحصر الطهور في ماء
مشكوك الاباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلوة لفقد الطهورين فلا مانع من اجراء اصالة
الحل واثبات كونه واجدا للطهور فيجب عليه الصلوة ومثاله العرفي ما اذا قال المولى لعبده اذا لم يكن عليك
شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا فان العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا اذا لم يعلم بوجوب شيء على نفسه
من قبل المولى وان كان على الوجه الثاني الراجع الى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين فان اريد باعمال
الاصل في نفي احدهما اثبات الآخر ففيه ان مفاد ادلة اصل البرائة مجرد نفي التكليف دون اثباته وان كان الاثبات
لازما واقعيا لذلك النفي فان الاحكام الظاهرية انما تثبت بمقدار مدلول ادلتها ولا يتعدى الى ازيد منه
بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت الا ان يكون الحكم الظاهري الثابت بالاصل موضوعا لذلك
الحكم الآخر كما ذكرنا في مثال برائة الذمة عن الدين والحج وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين وان اريد
باعماله في احدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار الا انه معارض بجريانه في الآخر فاللازم اما اجراؤه فيهما
فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالي لاجل العمل بالاصل واما اهماله فيهما فهو المطلوب واما اعمال احدهما بالخصوص
فترجيح بلا مرجح نعم لو لم يكن العلم الاجمالي في المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم ان احد الوجهين فيما
اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم وكيف كان فسقوط العمل بالاصل في المقام لاجل المعارض ولا اختصاص لهذا
الشرط باصل البرائة بل يجري في غيره من الاصول والادلة ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك وقد عبر هو قدس سره
في باب الاستصحاب بعدم المعارض واما اصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا فقد عرفت انه لا مانع من استلزام
جريانها الحكم بنجاسة الملاقي فانه نظير اصالة البرائة من الدين المستلزم لوجوب الحج وقد فرق بينهما المحقق القمي ره
حيث اعترف بانه لا مانع من اجراء البرائة في الدين وان استلزم وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان اصالة
عدم الكرية جمعا بينها وبين اصالة طهارة الماء ولم يعرف وجه فرق بينهما اصلا ثم ان مورد الشك في البلوغ
كرا الماء المسبوق بعدم الكرية واما المسبوق بالكرية فالشك في نقصانه من الكرية والاصل هنا بقاؤها ولو
لم يكن مسبوقا بحال ففي الرجوع الى طهارة الماء للشك في كون ملاقاته مؤثرة في الانفعال فالشك في رافعيتها
للطهارة او الى النجاسة لان الملاقاة مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها بمقتضى قوله عليه السلام اذا كان الماء

قد ذكر لم ينجسه شيء ونحوه مما دل على سببية الكرية لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة والشك في المانع
في حكم العلم بعدمه وجهان واما استصحاب عدم تقدم الكرية على الملاقاة فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم
حتى يجري فيه الاصل نعم نفس الكرية حادثة فاذا شك في تحققها حين الملاقاة حكم باستصحاب عدمها وهذا معنى عدم
تقدم الكرية على الملاقاة لكن هنا استصحاب عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرية وهو معنى عدم تقدم الملاقاة
على الكرية فيتعارضان فلا وجه لما ذكره من الاصل وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة
معلوما فانه يحكم باصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة
وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الاصل في ذلك التقارن ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل
عدمه ووقوعه فيه وهو مقتضى ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقاة فلا يتنجس به انتهى وفيه ان تقارن ورود
النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء لان الكرية مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكرية على ما هو مقتضى قوله
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان الضمير المنصوب راجع الى الكر المفروض الكرية فاذا حصلت الكرية حال الملاقاة
كان المعروض للملاقاة غير كر فهو نظير ما اذا حصلت الكرية بنفس الملاقاة فيما اذا تمم الماء النجس بطاهر كرا لما
النجس والحكم فيه النجاسة الا ان ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهارة بل ادعى بعضهم عليه الاجماع حيث استدل
بالاجماع على طهارة كر رأى فيه النجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية على كفاية تتميم النجس كرا في زوال النجاسة
ورده الفاضلان وغيرهما بان الحكم بالطهارة هنا لاجل الشك في ثبوت التنجس لان الشك مرجعه الى الشك في
كون الملاقاة مؤثرة بوقوعها قبل الكرية او غير مؤثرة لكنه يشكل بناء على ان الملاقاة سبب للانفعال والكرية
مانعة فاذا علم بوقوع السبب في زمان لم يعلم فيه وجود المانع وجب الحكم بالمسبب الا ان الاكتفاء بوجود السبب من دون
احراز عدم المانع ولو بالاصل محل تأمل **الثاني** ان لا يتضرر باعمالها مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار
او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته فان اعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه
تحت قاعدة الاتلاف وعموم قوله لا ضرر ولا ضرار فان المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر
غير منفي فلا علم حينئذ ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل
القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة
ولو بالصلح ويرد عليه انه ان كانت قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الاصل كانت دليلا كسائر الادلة الاجتهادية
الحاكمة على البراءة والا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة
في قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع اليد عن الاصل والمعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو الاثم والتعزير
ان كان متعمدا والا فلا يعلم وجوب شيء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح وبالجملة فلا يعلم وجه
صحيح لما ذكره في خصوص ادلة الضرر كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرى الاصل بما اذا لم يكن جزء عبادة بناء على
ان المثبت لاجزاء العبادة هو النص فان النص قد يصير مجملا وقد لا يكون نص في المسألة فان قلنا بجريان الاصل

وعدم

وعدم العبرة بثبوت التكليف المردد بين الاقل والاكثر فلا مانع عنه والا فلا مقتضي له وقد قدمنا ما يعلم منه حال
في المسألة وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر والضرار ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة فنقول قد ادعى فخر الدين
في الايضاح في باب الرهن تواتر الاخبار على نفي الضرر والضرار فلا نتعرض من الاخبار الواردة في ذلك الا لما هو اصح ما في
الباب سندا واوضحه دلالة وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الانصاري وهي ما رواه غير واحد عن زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار وكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير
اذن من الانصاري فقال الانصاري يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لا نحب ان تفجأنا عليها فاذا دخلت فاستأذن فقال لا
استأذن في طريق الى عذقي فشكاه الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فاتاه فقال له ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر
عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال يا رسول الله استأذن في طريقي الى عذقي فقال له
رسول الله صلى الله عليه وآله خل عنه ولك عذق في مكان كذا فقال لا قال فلك اثنان قال لا اريد فجعل صلى الله عليه وآله يزيد حتى بلغ عشرة اعذاق
فقال لا قال خل عنه ولك عشرة اعذق في مكان كذا فابى فقال خل عنه ولك بها عذق في الجنة فقال لا اريد
فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت ثم
رمى بها اليه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله انطلق فاغرسها حيث شئت الخبر وفي رواية اخرى موثقة ان سمرة بن جندب
كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وفي آخرها قال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري
اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار الخبر واما معنى اللفظين فقال في الصحاح الضر خلاف النفع وقد
ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر ثم قال والضرار المضارة وعن النهاية الاثيرية في الحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
الضر ضد النفع ضره يضره ضرا وضرارا واضر به يضره اضرارا فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه
والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين
والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره
من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد انتهى وعن المصباح ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها
واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره يضاره مضارة
وضرارا بمعنى ضره انتهى وفي القاموس الضر ضد النفع وضاره يضاره ضرارا ثم قال والضرر سوء الحال
ثم قال الضرار الضيق انتهى اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى ان
الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على احد تكليفيا كان او وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه
ضرر على المغبون فينتفي بالخبر وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك وكذلك وجوب الوضوء على من لا
يجد الماء الا بثمن كثير وكذلك سلطنة المالك على الدخول الى عذقه واباحته له من دون استئذان من الانصاري
وكذلك حرمة الترافع الى حكام الجور اذا توقف اخذ الحق عليه ومنه براءة ذمة الضار عن تدارك ما ادخله من الضرر
اذ كما ان تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب ان يكون الحكم المشروع

العذق في النخلة بحالها جمع اعذق و بالكسر العنقود ويجمع اعذاق ق

في

فی تلک الموارد او اعطی علی وجه یتدارک ذلک الضرر کان لم یحدث الا انه قد بینا فی هذا قوله لا اضرار بناء علی ان معنی
الضرار المجازات علی الضرر وکذا لو کان بمعنی المضارة التی هی من فعل الاثنین لان فعل الثانی منهما ضرر قد نفی بالفقرة
الفقرة الاولی فالضرار المنفی بالفقرة الثانیة انما یحصل بفعل الثانی وکان من فسره بالجزاء علی الضرر
اخذه من هذا المعنی لا علی انه معنی مستقل ویحتمل ان یراد من النفی النهی عن ضرر النفس او الغیر ابتداء او مجازاة
لکن لا بد ان یراد بالنهی زائدا علی التحریم الفساد وعدم المضی للاستدلال به فی کثیر من روایاته علی الحکم الوضعی
دون محض التکلیف فالنهی هنا نظیر الامر بالوفاء فی الشروط والعقود فکل اضرار بالنفس او الغیر محرم غیر ماض
علی من اضره وهذا المعنی قریب من الاول بل راجع الیه والاظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذکرها
فی الروایات وفهم العلماء هو المعنی الاول ثم ان هذه القاعدة حاکمة علی جمیع العمومات الدالة بعمومها علی
تشریع الحکم الضرری کادلة لزوم العقود وسلطنة الناس علی اموالهم ووجوب الوضوء علی واجد الماء وحرمة
الترافع الی حکام الجور وغیر ذلک وما یظهر من غیر واحد من التعارض بین العمومات المثبتة للتکلیف وهذه القاعدة
ثم ترجیح هذه اما بعمل الاصحاب واما بالاصول کالبرائة فی مقام التکلیف وغیرها فی غیره فهو خلاف ما یقتضیه
التدبر فی نظایرها من ادلة رفع الحرج ورفع الخطاء والنسیان ونفی السهو علی کثیر السهو ونفی السبیل علی المحسنین
ونفی قدرة العبد علی شیء ونحوها مع ان وقوعها فی مقام الامتنان یکفی فی تقدیمها علی العمومات والمراد بالحکومة
ان یکون احد الدلیلین بمدلوله اللفظی متعرضا لحال دلیل اخر من حیث اثبات حکم لشیء او نفیه عنه فالاول
مثل ما دل علی الطهارة بالاستصحاب او بشهادة العدلین فانه حاکم علی ما دل علی انه لا صلوة الا بطهور فانه یفید
بمدلوله اللفظی ان ما ثبت من الاحکام للطهارة فی مثل لا صلوة الا بطهور وغیرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب
او بالبینة والثانی مثل الامثلة المذکورة واما المتعارضان فلیس فی احدهما دلالة لفظیة علی حال الاخر من حیث
العموم والخصوص وانما یفید حکما منافیا لحکم الاخر وبملاحظة تنافیهما وعدم جواز تحققهما واقعا یحکم بارادة
خلاف الظاهر فی احدهما المعین ان کان الاخر اقوی منه فهذا الاخر الاقوی قرینة عقلیة علی المراد من الاخر ولیس
فی مدلوله اللفظی تعرض لبیان المراد منه ومن هنا وجب ملاحظة الترجیح فی القرینة لان قرینته بحکم العقل
بضمیمة المرجح اما اذا کان الدلیل بمدلوله اللفظی کاشفا عن حال الاخر فلا یحتاج الی ملاحظة مرجح له
بل هو متعین للقرینیة بمدلوله وسیأتی لذلک توضیح فی تعارض الاستصحابین ثم انه یظهر مما ذکرنا من حکومة الروایة وورودها فی مقام
الامتنان نظیر ادلة نفی الحرج والاکراه ان مصلحة الحکم الضرری المجعول بالادلة العامة لا یصلح ان یکون
تدارکا للضرر حتی یقال ان الضرر یتدارک بالمصلحة العائدة الی المتضرر وان الضرر المقابل بمنفعة راجحة علیه
لیس بمنفی بل لیس ضررا توضیح الفساد ان هذه القاعدة تدل علی عدم جعل الاحکام الضرریة واختصاص ادلة
الاحکام بغیر موارد الضرر نعم لولا الحکومة ومقام الامتنان کان للتوهم المذکور مجال وقد یدفع بان العمومات
الجاعلة للاحکام انما تکشف عن المصلحة فی نفس الحکم ولو فی غیر مورد الضرر وهذه المصلحة لا یتدارک به

الضرر الموجود فی مورده فان الامر بالحج والصلوة مثلا یدل علی عوض ولو مع عدم الضرر ففی مورد الضرر لا علم بوجود
ما یقابل الضرر وهذا الدفع اشنع من اصل التوهم لانه اذا سلم عموم الامر بصورة الضرر کشف عن وجود مصلحة
یتدارک بها الضرر فی هذا المورد مع انه یکفی فی تدارک الضرر الاجر المستفاد من قوله افضل الاعمال احمزها
وما اشتهر فی الالسن وارتکز فی العقول من ان الاجر علی قدر المشقة فالتحقیق فی دفع التوهم المذکور ما ذکرناه من
الحکومة والورود فی مقام الامتنان ثم انک قد عرفت بما ذکرنا انه لا قصور فی القاعدة المذکورة من حیث مدرکها
سندا او دلالة الا ان الذی یوهن فیها هی کثرة التخصیصات فیها بحیث یکون الخارج منها اضعاف الباقی کما
لا یخفی علی المتتبع خصوصا علی تفسیر الضرر بادخال المکروه کما تقدم بل لو بنی علی العمل بعموم هذه القاعدة حصل
منه فقه جدید ومع ذلک فقد استقرت سیرة الفریقین علی الاستدلال بها فی مقابل العمومات المثبتة
للاحکام وعدم رفع الید عنها الا بمخصص قوی فی غایة الاعتبار بحیث یعلم منهم انحصار مدرک الحکم فی عموم
هذه القاعدة ولعل هذا کاف فی جبر الوهن المذکور وان کان فی کفایته نظر بناء علی ان لزوم تخصیص الاکثر
علی تقدیر العموم قرینة علی ارادة معنی لا یلزم منه ذلک غایة الامر تردد الامر بین العموم وارادة ذلک المعنی
واستدلال العلماء لا یصلح معینا خصوصا لهذا المعنی المرجوح المنافی لمقام الامتنان وضرب القاعدة الا ان
یقال مضافا الی منع اکثریة الخارج وان سلمت کثرته ان الموارد الکثیرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد
جامع لها وان لم نعرفه علی وجه التفصیل وقد تقرر ان تخصیص الاکثر لا استهجان فیه اذا کان بعنوان واحد
جامع لافراد هی اکثر من الباقی کما اذا قیل اکرم الناس ودل دلیل علی اعتبار العدالة خصوصا اذا کان المخصص
مما یعلم به المخاطب حال الخطاب ومن هنا ظهر وجه صحة التمسک بکثیر من العمومات مع خروج اکثر افرادها کما فی قوله
المؤمنون عند شروطهم وقوله تعالی اوفوا بالعقود بناء علی ارادة العهود کما فی الصحیح ثم انه یشکل الامر من حیث ان
ظاهرهم فی الضرر المنفی الضرر النوعی لا الشخصی فحکموا بشرعیة الخیار للمغبون نظرا الی ملاحظة نوع البیع المغبون فیه
وان فرض عدم تضرره فی خصوص مقام کما اذا لم یوجد راغب فی المبیع وکان بقاؤه ضررا علی البایع لکونه
فی معرض الاباق او التلف او الغصب وکما اذا لم یترتب علی ترک الشفعة ضرر علی الشفیع بل کان له فیه نفع وبالجملة
فالضرر عندهم فی بعض الاحکام حکمة لا یعتبر اطرادها وفی بعض المقامات یعتبرون اطرادها مع ان ظاهر الروایة اعتبار
الضرر الشخصی الا ان یستظهر منها انتفاء الحکم رأسا اذا کان موجبا للضرر غالبا وان لم یوجبه دائما کما
قد یدعی نظیر ذلک فی ادلة نفی الحرج ولو قلنا بان التسلط علی ملک الغیر باخراجه عن ملکه قهرا علیه بخیار
او شفعة ضرر ایضا صار الامر اشکل الا ان یقال ان الضرر اوجب وقوع العقد علی وجه متزلزل یدخل فیه الخیار
فتأمل ثم انه قد یتعارض الضرران بالنسبة الی شخص واحد او شخصین فمع فقد المرجح یرجع الی الاصول والقواعد
الاخر کما انه اذا اکره علی الولایة من قبل الجائر المستلزمة للاضرار علی الناس فانه یرجع الی قاعدة نفی الحرج
لان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غیره حرج وقد ذکرنا توضیح ذلک فی مسئلة التولی من قبل الجائر

من كتاب المكاسب ومثله اذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه فانه يرجع الى عموم الناس مسلطون على اموالهم ولو عد مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضررا لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه فيرجع الى عموم التسلط ويمكن الرجوع الى قاعدة نفي الحرج لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه اما لحكومته ابتداء على نفي الضرر واما لتعارضهما والرجوع الى الاصل ولعل هذا او بعضه منشأ اطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك في ملكه وان تضرر الجار بان يبني داره مدبغة او حماما او بيت القصارة او الحدادة بل حكي عن الشيخ والحلبي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه ولعله ايضا منشأ ما في كره من الفرق بين تصرف الانسان في الشارع المباح باخراج روشن او جناح وبين تصرفه في ملكه حيث اعتبر في الاول عدم تضرر الجار بخلاف الثاني فان المنع من التصرف في المباح لا يعد ضررا بل فوات انتفاع نعم ناقش في ذلك صاحب الكفاية مع الاعتراف بانه المعروف بين الاصحاب بمعارضة عموم التسلط بعموم نفي الضرر قال في الكفاية ويشكل جواز ذلك فيما اذا تضرر الجار تضررا فاحشا كما اذا حفر في ملكه بالوعة فسد بها بئر الغير او جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد او جعل داره مدبغة او مطبخة انتهى واعترض عليه تبعا للرياض بما حاصله انه لا معنى للتأمل بعد اطباق الاصحاب عليه نقلا وتحصيلا والخبر المعمول عليه بل المتواتر من ان الناس مسلطون على اموالهم واخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الادلة محمولة على ما اذا لم يكن غرض الا الاضرار بل فيها كخبر سمرة ايماء الى ذلك سلمنا لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه والترجيح للمشهور للاصل والاجماع انتهى ثم فصل المعترض بين اقسام التصرف بانه ان قصد به الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب نفع او دفع ضرر فلا ريب في انه يمنع كما دل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال له النبي ص انك رجل مضار واذا ترتب عليه نفع او دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير فانه جائز قطعا وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار واما اذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة فانه جائز على كراهة شديدة وعليه بنوا كراهة التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه واما اذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة لنفع يصيبه فانه لا يجوز له ذلك وعليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك وعليه بنى جماعة كالفاضل في التحرير والشهيد في اللمعة الضمان اذا اجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدي الى الغير واما اذا كان ضرره كثيرا وضرر جاره كذلك فانه يجوز له دفع ضرره وان تضرر جاره او اخوه المسلم وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر الى ان قال والحاصل ان اخبار الاضرار فيما يعد اضرارا معتدا به عرفا والحال انه لا ضرر بذلك على المضر لان الضرر لا يزال بالضرر انتهى اقول الاوفق بالقواعد تقديم المالك لان حجر المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج نعم في الصورة الاولى التي يقصد المالك مجرد الاضرار من غير غرض في التصرف يعتد به لا يعد فواته ضررا والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف اشد من ضرر الغير او اقل اما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجيء واما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر فان تحمل الغير على الضرر ولو يسيرا لاجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيرا حرج وضيق ولذا اتفقوا على انه يجوز للمكره الاضرار على الغير بما دون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير

هذا كله

هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما في غير ذلك فهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخر او بعد الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن كره وبعض مواضع الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين ويمكن ان ينزل عليه ما عن المشهور من انه لو ادخلت الدابة راسها في القدر بغير تفريط من احد المالكين كسرت القدر وضمن قيمته صاحب الدابة معللا بان الكسر لمصلحته فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب من ان ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه بتلف الدابة واخذ قيمتها اكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه واخذ قيمته وتعبا اخرى تلف احد العينين وتبدلهما بالقيمة اهون من تلف الاخرى وح فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما في المسالك من انه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما وكذا حكمهم بضمان صاحب الدابة اذا دخلت في دار لا تخرج الا بهدمها معللا بانه لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب ان تدارك المهدوم اهون من تدارك الدابة

[illegible]

المقام الثاني في الاستصحاب

وهو لغة اخذ الشيء مصاحبا ومنه استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلوة وعند الاصوليين عرف بتعاريف اسدها واخصرها ابقاء ما كان والمراد بالابقاء الحكم بالبقاء ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم فعلة الابقاء هو انه كان فيخرج ابقاء الحكم لاجل وجود علته او دليله والى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول بل نسبه شارح الدروس الى القوم فقال ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وازيف التعاريف تعريفه بانه كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق اذ لا يخفى ان كون حكم او وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحله لا نفسه ولذا صرح في المعالم كما عن غاية المأمول بان استصحاب الحال محله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب انتهى ويمكن توجيه التعريف المذكور بان المحدود هو الاستصحاب المعدود من الادلة وليس الدليل الا ما افاد العلم او الظن بالحكم والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس الا كونه يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الامارات بما ذكره قده لكن فيه ان الاستصحاب كما صرح به هو قده في اول كتابه ان اخذ من العقل كان داخلا في الدليل العقلي وان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة وعلى كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره لان دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وليس هنا الا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان والمأخوذ من السنة ليس الا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكون الشيء معلوما سابقا مشكوكا فيه لاحقا لا ينطبق على الاستصحاب باحد الوجهين نعم ذكر شارح المختصر ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء فان كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور وان جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور وكان صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين فوافقه في ذلك

فقال

فقال الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت او في غير تلك
الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلما كان كذلك فهو باق انتهى ولا ثمرة مهمة في ذلك بقي الكلام
في امور **الاول** ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البراءة
وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار واما بناء على كونه من احكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير
القياس والاستقراء على القول بهما وحيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه في الاصول العملية المقررة للموضوعات
بوصف كونها مشكوكة الحكم لكن ظاهر كلمات الاكثر كالشيخ والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم
كونه حكما عقليا ولذا لم يتمسك احد هؤلاء فيه بخبر من الاخبار نعم ذكر في العدة انتصارا للقائل بحجيته ما روي عن النبي ص
من ان الشيطان ينفخ بين اليتي المصلي فلا ينصرفن احدكم الا بعد ان يسمع صوتا او يجد ريحا ومن العجب انه انتصر بهذا الخبر
الضعيف المختص بمورد خاص ولم يتمسك بالاخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث الاربعمائة من ابواب العلوم
واول من تمسك بهذه الاخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكي عنه في العقد الطهماسبي وتبعه صاحب الذخيرة
وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم نعم ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب
نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين وهذه العبارة ظاهرة في انها مأخوذة من الاخبار
الثاني ان عد الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب افادة الظن من الادلة العقلية كما فعله غير واحد منهم باعتبار
انه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع فنقول ان الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقا وكلما
كان كذلك فهو باق فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية فهو والقياس والاستحسان والاستقراء نظير المفاهيم والاستلزامات
من العقليات الغير المستقلة **الثالث** ان مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الاحكام العقلية مسألة
اصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلا على الحكم الشرعي نظير حجية القياس والاستقراء نعم يشكل ذلك بما ذكره
المحقق القمي قده في القوانين وحاشيته من ان مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلا
لا عن دليلية الدليل وعلى ما ذكره قده فيكون مسألة الاستصحاب كمسائل حجية الادلة الظنية كظاهر الكتاب
وخبر الواحد ونحوهما من المبادي التصديقية للمسائل الاصولية وحيث لم يتبين في علم آخر احتيج الى بيانها في نفس
العلم كاكثر المبادي التصورية نعم ذكر بعضهم ان موضوع الاصول ذوات الادلة من حيث يبحث عن دليليتها او عما
يعرض لها بعد الدليلية ولعله موافق لتعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية
عن ادلتها اما على القول بكونه من الاصول العملية ففي كونه من المسائل الاصولية غموض من حيث ان الاستصحاب ح
قاعدة مستفادة من السنة وليس التكلم فيه تكلما في احوال السنة بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب
والسنة والمسألة الاصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين
بالشك وهي المسائل الباحثة عن احوال طريق الخبر وعن احوال الالفاظ الواقعة فيه فهذه القاعدة كقاعدة
البراءة والاشتغال نظير قاعدة نفي الضرر والحرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف نعم يندرج تحت

هذه القاعدة مسألة اصولية يجري فيها الاستصحاب كما يندرج المسألة الاصولية احيانا تحت ادلة نفي الحرج كما
ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بان اجراءها
في موردها اعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير مختص بالمجتهد وليس
وظيفة للمقلد فهي مما يحتاج اليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد وهذا من خواص المسألة الاصولية فان المسائل
الاصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ولاحظ لغيره فيها فان قلت
ان اختصاص هذه المسألة بالمجتهد لاجل ان موضوعها وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه
لا يتشخص الا للمجتهد والا فمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها مشترك بين المجتهد والمقلد
قلت جميع المسائل الاصولية كذلك لان وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصا بالمجتهد نعم تشخيص
مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه فكان
المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالادلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الاصول العملية والا
فحكم الله الشرعي في الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد هذا وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب
دليلا على الحكم في مورده وجعل قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك دليلا على الدليل نظير آية النبأ بالنسبة الى
خبر الواحد حيث قال ان استصحاب الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل
الى ان قال في آخر كلام له سبق نقله وليس عموم قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب
وجزئياته الا كعموم آية النبأ بالقياس الى آحاد الاخبار المعتبرة انتهى اقول معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص
كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس الا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقا وهل هذا الا نفس الحكم الشرعي
وهل الدليل عليه الا قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك وبالجملة فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد
المستفادة من العمومات هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي واما
الجاري في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلا اشكال في كونه حكما فرعيا
سواء كان التكلم فيه من باب الظن ام كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الاخبار لان التكلم فيه على الاول
نظير التكلم في اعتبار سائر الامارات كيد المسلمين وسوقهم والبينة والغلبة ونحوها في الشبهات الخارجية وعلى الثاني
من باب اصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك **الرابع** ان المناط في اعتبار الاستصحاب
على القول بكونه من باب التعبد الظاهري هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة واما على القول بكونه من باب الظن
فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن في خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كلية
مع عدم اعتبار ان يكون العامل بها ظانا ببقاء الحالة السابقة ويظهر ذلك بادنى تتبع في احكام العبادات
والمعاملات والمرافعات والسياسات نعم ذكر شيخنا البهائي قده في الحبل المتين في باب الشك في الحدث بعد
الطهارة ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي حيث قال لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة

وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحا كما اذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ويظهر من شارح الدروس ارتضائه حيث قال بعد حكاية هذا الكلام ولا يخفى ان هذا انما يصح لو بني المسألة على ان ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم او يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه والشك في نقيضه لا يعارضه اذ الضعيف لا يعارض القوي لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بناؤها على الروايات مؤيدة باصالة البرائة في بعض الموارد وهي تشمل الشك والظن معا فاخراج الظن عنها مما لا وجه له اصلا انتهى كلامه ويمكن استظهار ذلك من الشهيد قده في الذكرى حيث ذكر ان قولنا اليقين لا ينقضه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك بل المراد ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى كلامه ومراده من الشك مجرد الاحتمال بل ظاهر كلامه ان المناط في اعتبار الاستصحاب من باب اخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظن ايضا فتامل **الخامس** ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق ان الاستصحاب يتقوم بامرين احدهما وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان وجوده ام لا نعم لا بد من احراز ذلك حين ارادة الحكم بالبقاء بالعلم او الظن المعتبر واما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي وان توهم بعضهم جريان عموم لا تنقض فيه كما سننبه عليه والثاني الشك في وجوده في زمان لاحق عليه فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازا ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات اليه اما لو لم يلتفت فلا استصحاب وان فرض شك فيه على فرض الالتفات فالمتيقن للحدث اذا التفت الى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلوته لسبق الامر بالطهارة ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لان مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثا حال الصلوة او متطهرا جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الامر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها نعم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه فافهم **السادس** في تقسيم الاستصحاب الى اقسام ليعرف ان الخلاف في مسألة الاستصحاب في كلها او بعضها فنقول ان له تقسيما باعتبار المستصحب وآخر باعتبار الدليل الدال عليه وثالثا باعتبار الشك الماخوذ فيه اما بالاعتبار الاول فمن وجوه الاول من حيث ان المستصحب قد يكون امرا وجوديا كوجوب شيء او طهارته او رطوبة ثوب او نحو ذلك وقد يكون عدميا وهو على قسمين احدهما عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي ويسمى عند بعضهم بالبرائة الاصلية واصالة النفي والثاني

غيره كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء او الغسل ونحو ذلك ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع واما العدمي فقد مال الاستاد قده الى عدم الخلاف فيه تبعا لما حكاه عن استاده السيد صاحب الرياض من دعوى الاجماع على اعتباره في العدميات واستشهد على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية مثل اصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك وببنائهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للابقاء اقول اما استظهاره قده لا يخ عن خفاء اما دعوى الاجماع فلا مسرح لها في المقام مع ما سيمر بك من تصريحات كثير بخلافه وان كان يشهد له ظاهر التفتازاني في شرح الشرح حيث قال ان خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب انما هو في الاثبات دون النفي الاصلي واما سيرة العلماء فقد استقرت في باب الالفاظ على التمسك بالاصول الوجودية والعدمية كلتيهما قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية بعد نقل القول بانكار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض واثباته عن بعض والتفصيل عن بعض آخر ما هذا لفظه لكن الذي نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقا انهم يستدلون باصالة عدم النقل فيقولون الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع انتهى وح فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الالفاظ على خروج العدميات واما استدلالهم على اثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودي فمع انه معارض باختصاص بعض ادلتهم الاتي بالعدمي وبانه يقتضي ان يكون النزاع مختصا بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرافع يمكن توجيهه بان الغرض الاصلي هنا لما كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من ادلة الاحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي مع انه يمكن ان يكون الغرض تتميم المطلب في العدمي بالاجماع المركب بل الاولوية لان الموجود اذا لم يحتج في بقائه الى المؤثر فالمعدوم كذلك بطريق اولى نعم ظاهر عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودي الا ان الوجه فيه بيان الاستصحاب الذي هو من الادلة الشرعية للاحكام ولذا عنونه بعضهم بل الاكثر باستصحاب حال الشرع ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظاهر قولهم في عنوان المسألة باستصحاب الحال في الوجودي والا لدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الامور الخارجية وممن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدم منه بل لعله صريح في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب واصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة بانه لو كان الاستصحاب معتبرا لزم ترجيح بينة النافي لاعتضاده بالاستصحاب واستدلال المثبتين كما في المنية بانه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الاحكام من الادلة لتطرق احتمالات فيها لا يندفع الا بالاستصحاب وممن انكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك حيث انكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الاكثر لنجاسة الجلد المطروح وبالجملة فالظاهر ان المتتبع يشهد بان العدميات ليست خارجة عن محل النزاع بل سيجيء عند بيان ادلة الاقوال ان القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي مبنيا على

اعتبار الاستصحاب من باب الظن وجوده بين العلماء لا يخ من اشكال فضلا عن اتفاق النافين عليه اذ ما من استصحاب وجودي الا ويمكن معارضته باستصحاب عدمي يلزم من الظن به الظن بزوال المستصحب الوجودي فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية وانظر لتمام الكلام ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات اختلافهم في ان النافي يحتاج الى دليل ام لا فانا حظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعيناه نعم ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الاقسام من العدميات من محل النزاع كاستصحاب النفي المسمى بالبرائة الاصلية فان المصرح به في كلام جماعة كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد الاطباق على العمل عليه وكاستصحاب عدم النسخ فان المصرح به في كلام غير واحد كالمحدث الاسترابادي والمحدث البحراني عدم الخلاف فيه بل مآل الاول الى كونه من ضروريات الدين والحق الثاني بذلك استصحاب عدم المخصص والمقيد والتحقيق ان اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي نعم قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة اخرى توجب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان او عدم الدليل دليل العدم او ظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره او عمومه او اطلاقه او غير ذلك وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب ثم انا لم نجد في اصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية **الثاني** ان المستصحب قد يكون حكما شرعيا كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي والنجاسة المستصحبة بعد زوال التغير المتغير بنفسه وقد يكون غيره كاستصحاب الكرية والرطوبة والوضع الاول عند الشك في حدوث النقل او في تاريخه والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين نعم نسب الى بعض التفصيل بينهما بانكار الاول والاعتراف بالثاني ونسب الى آخر العكس حكاهما الفاضل القمي في القوانين وفيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره فنقول الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من شأنه ان يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذي او نجاسة ما زال تغيره بنفسه واخرى يراد به ما يعم الحكم الجزئي الخاص في الموضوع الخاص كطهارة هذا الثوب ونجاسته فان الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس او ملاقاته له ليس وظيفة للشارع نعم وظيفته اثبات الطهارة كلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها وعلى الاطلاق الاول جرى الاخباريون حيث انكروا اعتبار الاستصحاب في نفس احكام الله تعالى وجعله الاسترابادي من اغلاط من تأخر عن المفيد مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الاحكام الجزئية لاجل الاشتباه في الامور الخارجية وصرح المحدث الحر العاملي بان اخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي وانما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته والاصل في ذلك عندهم ان الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها الا الاحتياط دون البرائة او الاستصحاب فانهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع وعلى الاطلاق الثاني جرى بعض آخر قال المحقق الخوانساري في مسئلة الاستنجاء بالاحجار وينقسم الاستصحاب الى قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة الثوب او البدن وللثاني برطوبته ثم قال ذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى اذا عرفت ما ذكرنا ظهر ان عد القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعية والامور

الخارجية

الخارجية قولين متقابلين ليس على ما ينبغي لان المراد بالحكم الشرعي ان كان هو الحكم الكلي الذي انكره الاخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره فان ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالاطلاق الثاني الذي هو اعم من الاول وان اريد بالحكم الشرعي الاطلاق الثاني الاعم فلم يقل احد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي لان الاخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الاحكام الجزئية ثم ان المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة الاول اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا جزئيا كان كنجاسة الثوب او كليا كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري الثاني اعتباره فيما عدا الحكم الشرعي الكلي وان كان حكما جزئيا وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين الثالث اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية وهو الذي ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد يحرم استعمال الماء النجس والمشتبه **الثالث** من حيث ان المستصحب قد يكون حكما تكليفيا وقد يكون وضعيا شرعيا كالاسباب والشروط والموانع وقد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره بالانكار في الاول دون الثاني وانما لم ندرج هذا التقسيم في القسم الثاني مع انه تقسيم لاحد قسميه لان ظاهر كلام المفصل المذكور وان كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي الا ان آخر كلامه ظاهر في اجراء الاستصحاب في نفس الاسباب والشروط والموانع دون السببية والشرطية والمانعية وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لادلة الاقوال **واما** بالاعتبار الثاني فمن وجوه ايضا **احدها** من حيث ان الدليل المثبت للمستصحب اما ان يكون هو الاجماع واما ان يكون غيره وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي فانكر الاستصحاب في الاول وربما يظهر من صاحب الحدائق فيما حكي عنه في الدرر النجفية ان محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الاجماع وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل ادلة الاقوال انشاء الله **الثاني** من حيث انه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي ولم اجد من فصل بينهما الا ان في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي وهو الحكم العقلي المتوصل به الى حكم شرعي تأملا نظرا الى ان الاحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وان يرجع الى الشك في موضوع الحكم لان الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة الى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع فالشك في حكم العقل حتى لاجل وجود الرافع لا يكون الا للشك في موضوعه والموضوع لا بد ان يكون محرزا معلوم البقاء في الاستصحاب كما سيجيء ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع وبين ان يكون لاجل الشك في استعداد الحكم لان ارتفاع الحكم العقلي لا يكون الا بارتفاع موضوعه فيرجع الامر بالاخرة الى تبدل العنوان الا ترى ان العقل اذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع الى ان الضار من حيث انه ضار حرام ومعلوم ان هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحققه سابقا لان قولنا المضر قبيح حكم دائمي لا يحتمل ارتفاعه ابدا ولا ينفع في اثبات القبح عند الشك في بقاء

الضرر

الضرر ولا يجوز ان يبقى ان هذا الصدق كان قبيحا سابقا فيستصحب قبحه لان الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوانه المضر والحكم له مقطوع البقاء وهذا بخلاف الاحكام الشرعية فانه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراما ولا يعلم ان المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك ام مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي فان قلت على القول بكون الاحكام الشرعية تابعة للاحكام العقلية فما هو مناط الحكم في حكم العقل بقبح هذا الصدق فهو المناط في حكم الشرع بحرمته اذ المفروض بقاعدة التطابق ان مناط الحرمة هو بعينه موضوع القبح ومناطه قلت هذا مسلم لكنه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظن بالبقاء في الآن اللاحق لا من حيث جريان اخبار الاستصحاب وعدمه فانه تابع لتحقق موضوع المستصحب ومعروضه بحكم العرف فاذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني ولم يعلم ان المناط الحقيقي واقعا الذي هو عنوان الموضوع في حكم العقل باق هنا ام لا فيصدق هنا ان الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الادلة الشرعية كان موجودا سابقا وشك في بقائه ويجري فيه اخبار الاستصحاب نعم لو علم مناط هذا الحكم وعنوانه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم احراز الموضوع ومما ذكرنا يظهر ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام العقلية ولا في الاحكام الشرعية المستندة اليها سواء كانت وجودية ام عدمية اذا كان العدم مستندا الى القضية العقلية كعدم وجوب الصلوة مع السورة على ناسيها فانه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال الى الحكم بالاجزاء في هذه الصورة وامثالها من موارد الاعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه واما اذا لم يكن العدم مستندا الى القضية العقلية بل كان لعدم المقتضي وان كان القضية العقلية موجودة ايضا فلا باس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفي فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها وهو عدم التكليف لا الحال المستندة الى العقل حتى يقال ان مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهي قبح تكليف العاجز او المعدوم ومما ذكرنا ظهر انه لا وجه للاعتراض على القوم في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة بان الثابت بالعقل قد يكون عدميا وقد يكون وجوديا فلا وجه للتخصيص وذلك لما عرفت من ان الحال المستند الى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيها الاستصحاب وجوديا كان او عدميا وما ذكره من الامثلة يظهر الحال فيها مما تقدم **الثالث** ان دليل المستصحب اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع او غاية واما ان لا يدل وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج والمحقق الخوانساري في شرح الدروس فانكر الحجية في الثاني واعترف بها في الاول مطلقا كما يظهر من المعارج او بشرط كون الشك في وجود الغاية كما ياتي من شارح الدروس وتخيل بعضهم تبعا لصاحب المعالم ان قول المحقق قده موافق للمنكرين لان محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا للحكم في الآن اللاحق لولا الشك في الرافع وهو غير بعيد بالنظر الى كلام السيد والشيخ وابن زهرة وغيرهم حيث ان المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الاول قضية مهملة

ساكتة

ساكتة عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرافع الا ان الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم مثل انكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرافع للحكم الشرعي وغير ذلك مما يظهر للمتامل ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين هو عموم النزاع لما ذكره المحقق فما ذكره في المعارج اخيرا ليس رجوعا عما ذكره اولا بل لعله بيان لمورد تلك الادلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب وانها لا تقتضي اعتباره ازيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضيا للحكم مطلقا ويشك في رافعه **واما** باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه ايضا **احدها** من جهة ان الشك قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجي مثل الشك في حدوث البول او كون الحادث بولا او مذيا ويسمى بالشبهة في الموضوع سواء كان المستصحب حكما شرعيا جزئيا كالطهارة في المثال المتقدم ام موضوعا كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معناه الاصلي وشبه ذلك وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال التغير وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه ونحو ذلك والظاهر دخول القسمين في محل النزاع كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر والبلد المبني على ساحل البحر ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب ويحكى عن الاخباريين اختصاص الخلاف بالثاني وهو الذي صرح به المحدث البحراني ويظهر من كلام المحدث الاسترابادي حيث قال في فوائده اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احديهما ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم الى ان يجيء ما ينسخه الثانية انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهرا او نجسا وكون الليل او النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من في حكمه وقد يكون قول القصاب او من في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل في سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل ان يكون معقد اجماعه الشك من حيث المانع وجودا او منعا الا ان الجامع بين جميع امثلة الصورة الثانية ليس الا الشبهة الموضوعية فكانه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية اعني الشك في النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية واصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكي عنه في الفوائد انه قال في جملة كلام له ان صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحابا راجع في الحقيقة الى اسراء حكم لموضوع الى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات انتهى **الثاني** من حيث ان الشك بالمعنى الاعم الذي

هو

هو ليما خوذ في تعريف الاستصحاب فقد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء او الارتفاع ولا اشكال في دخول الاولين في محل النزاع واما الثالث فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه قال شارح المختصر معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحته الاستدلال به لافادته الظن وعدمها لعدم افادته انتهى والتحقيق ان محل الخلاف ان كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهري عم صورة الظن الغير المعتبر بالخلاف وان كان من باب افادة الظن كما صرح به شارح المختصر فان كان من باب الظن الشخصي كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائي في حبل المتين وبعض من تأخر عنه كان محل الخلاف في غير صورة الظن بالخلاف اذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء وان كان من باب افادة نوعه الظن لو خلي وطبعه وان عرض لبعض افراده ما يسقطه عن افادة الظن عم الخلاف صورة الظن بالخلاف ايضا ويمكن ان يحمل كلام العضدي على ارادة ان الاستصحاب من شانه بالنوع ان يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف وسيجئ زيادة توضيح لذلك ان شاء الله **الثالث** من حيث ان الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الاول وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء وهذا على اقسام لان الشك اما في وجود الرافع كالشك في حدوث البول واما ان يكون في رافعية الموجود اما لعدم تعين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود رافعا وبين ما لا يكون كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمة بالصلوة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة واما للجهل بصفة الموجود من كونه رافعا كالمذي او مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والوذي او مجهول المفهوم ولا اشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلا للخلاف وان كان ظاهر استدلال بعض المثبتين بان المقتضي للحكم الاول موجود الى اخره بالخلاف واما هو فالظاهر ايضا وقوع الخلاف فيه كما يظهر من انكار السيد للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر وزيد الغائب عن النظر وان الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافي اولى لاعتضادها بالاستصحاب وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع فينكر الاستصحاب في الاول وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعيته فينكر الثاني مط او اذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي **هذه** جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب والمتحصل منها في بادي النظر احد عشر قولا الاول القول بالحجية مط الثاني عدمها مط الثالث التفصيل بين العدمي والوجودي الرابع التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مط فلا يعتبر في الاول الخامس التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ السادس التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول وهذا هو الذي تقدم انه ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية السابع التفصيل بين التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي وغيره فلا يعتبر في الاول الثامن التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول التاسع التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله او من الخارج استمراره فشك في الغاية

الرافعة

الرافعة له وبين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني كما هو ظاهر المعارج العاشر هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجئ من كلامه الحادي عشر زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي كما هو ظاهر ما سيجئ من المحقق الخونساري ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسئلة في الاصول والفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل لعالم واحد قولان او ازيد في المسئلة الا ان صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي **والاقوى** هو القول التاسع وهو الذي اختاره المحقق فان المحكي عنه في المعارج انه قال اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكي عن المفيد قده انه يحكم ببقائه وهو المختار وقال المرتضى قده لا يحكم ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة **ثم** احتج للحجية بوجوه **منها** ان المقتضي للحكم الاول موجود ثم ذكر ادلة المانعين واجاب عنها ثم قال والذي نختاره ان ننظر في دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مط وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مط فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ فكذا بعده كان صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مط ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضي لا يقال ان المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى ويظهر من صاحب المعالم اختياره حيث جعل هذا القول من المحقق نفيا لحجية الاستصحاب فيظهر ان الاستصحاب المختلف فيه غيره لنا على ذلك وجوه **الاول** ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه فمنها ما عن المبادي حيث قال الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرء ما يزيله ام لا وجب الحكم ببقائه على ما كان اولا ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى ومراده وان كان الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب بناء على ما ادعاه من ان الوجه في الاجماع على الاستصحاب مع الشك في طرو المزيل هو اعتبار الحالة السابقة مط لكنه تم لعدم الملازمة كما سيجئ ونظير هذا ما عن النهاية من ان الفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الثابت على حدوث الحادث ومنها تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد بان ما ذكره المحقق اخيرا في المعارج راجع الى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب فان هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق الا ان في صحة هذه الشهادة نظرا لان ما مثل في المعارج من الشك في الرافعية من مثال النكاح هو بعينه ما انكره الغزالي ومثل له بالخارج من غير السبيلين فان الطهارة كالنكاح في ان سببها مقتض لتحققه دائما الى ان يثبت الرافع **الثاني** انا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق

المشكوك

المشكوك من جهة الرابع فلم نجد من اول الفقه الى اخره موردا لا يحكم الشارع فيه بالبقاء الا مع امارة توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء فان الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة والا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة بل لغلبة بقاء جزء من البول او المني في المخرج فرجح هذا الظاهر على الاصل كما في غسالة الحمام عند بعض والبناء على الصحة المستند الى ظهور فعل المسلم والانصاف ان هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع وهو اولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض انه المستند في حجية شهادة العدلين على الاطلاق **الثالث** الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة ولا يضرها الاضمار قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر تقرير الاستدلال ان جواب الشرط في قوله عليه السلم والا فانه على يقين محذوف فقامت العلة مقامه لدلالته عليه وجعله نفس الجزاء يحتاج الى تكلف واقامة العلة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القران وغيره مثل قوله تع وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ وَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ وَإِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ الى غير ذلك فمعنى الرواية ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه في السابق وبعد اهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله ع ولا تنقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة هذا ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس اذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة الى الصغرى ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء وانه لا ينقض الا باليقين بالحدث واللام وان كان ظاهرا في الجنس الا ان سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ مع احتمال ان لا يكون قوله ع فانه على يقين علة قائمة مقام الجزاء بل يكون الجزاء مستفادا من قوله ولا تنقض وقوله فانه على يقين توطئة له والمعنى انه ان لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه فيخرج قوله لا تنقض عن كونه بمنزلة الكبرى فيصير عموم اليقين وارادة الجنس منه اوهن لكن الانصاف ان الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور بضميمة الاخبار الاخر الاتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك وربما يورد على ارادة العموم من اليقين ان النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي وفيه ان العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي فالعموم بملاحظة النفي كما في لا رجل في الدار لا في حيزه كما في لم اخذ كل الدراهم ولو كان اللام لاستغراق الافراد كان الظاهر بقرينة المقام والتعليل وقوله ابدا هو ارادة عموم النفي لا نفي العموم وقد اورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن والمهم في هذا الاستدلال اثبات ارادة الجنس من اليقين ومنها صحيحة اخرى لزرارة مضمرة ايضا قال قلت له

اصاب

اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال ع تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال ع تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئا فصليت فيه فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك الحديث والتقريب كما تقدم في الصحيحة الاولى وارادة الجنس من اليقين لعله اظهر هنا واما فقه الحديث فبيانه ان مورد الاستدلال يحتمل وجهين احدهما ان يكون مورد السؤال فيه ان راى بعد الصلوة نجاسة يعلم انها هي التي خفيت عليه قبل الصلوة وح فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة والشك حين ارادة الدخول في الصلوة لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك انما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها وان الامتناع عن الدخول فيها نقض لاثار تلك الطهارة المتيقنة لا لعدم وجوب الاعادة على من تيقن انه صلى في النجاسة كما صرح به السيد الشارح للوافية اذ الاعادة ليست نقضا لاثر الطهارة المتيقنة بالشك بل هو نقض باليقين بناء على ان من اثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلوة ولو بعدها وجوب اعادتها وربما يتخيل حسن التعليل لعدم الاعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الامر الظاهري للاجزاء فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعدة وكاشفة عنها وفيه ان ظاهر قوله فليس ينبغي يعني ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضا كما ان قوله ع في الصحيحة لا ينقض اليقين بالشك ابدا عدم ايجاب اعادة الوضوء فافهم فانه لا يخ عن دقة ودعوى ان من اثار الطهارة السابقة اجزاء الصلوة معها وعدم وجوب الاعادة لها فوجوب الاعادة نقض لاثار الطهارة السابقة مدفوعة بان الصحة الواقعية وعدم الاعادة للصلوة مع الطهارة المتحققة سابقا من الاثار العقلية الغير المجعولة للطهارة المتحققة لعدم معقولية عدم الاجزاء فيها مع انه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلوة مع النجاسة فلا يعيد وبين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله ع بعد ذلك وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته الا ان يحمل هذه الفقرة كما استظهره شارح الوافية على ما لو علم الاصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسيانا وهو مخالف لظاهر الكلام وظاهر قوله بعد ذلك وان لم تشك ثم رايته الخ والثاني ان يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلوة مع احتمال وقوعها بعدها فالمراد انه ليس ينبغي ان تنقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلوة

وهذا

وهذا الوجه سالم مما يرد على الاول الا انه خلاف ظاهر السؤال نعم مورد قوله ع الخبر فليبن يعني للشك هو الشك في وقوعه اول الصلوة او حين الرؤية ويكون المراد من قطع الصلوة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي لا ابطالها ثم البناء عليها الذي هو خلاف الاجماع لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تاخر الوقوع ما يأبى عن حمل اللام على الجنس فافهم ومنها صحيحة ثالثة لزرارة واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر لكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وقد تمسك بها في الوافية وقرره الشارح وتبعه جماعة ممن تاخر عنه وفيه تامل لانه ان كان المراد بقوله ع قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعة الرابعة من دون التسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الاقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة الاولى من الحديث فلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه اذ الحجة من قوله ركع ركعتين بفاتحة الكتاب فان ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعني صلوة الاحتياط فتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية على ما صرح به السيد المرتضى واستفيد من قوله ع في اخبار الاحتياط ان كنت قد نقصت فكذا وان كنت قد اتممت فكذا هو اليقين بالبرائة فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبرائة بالبناء على الاكثر وفعل صلوة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه وقد اريد من اليقين والاحتياط في غير واحد من الاخبار هذا النحو من العمل منها قوله ع في الموثقة الآتية اذا شككت فابن على اليقين فهذه الاخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلوة الاحتياط ولهذا ذكر في غير واحد من الاخبار ما يدل على ان العمل محرز للواقع مثل قوله ع الا اعلمك شيئا اذا صنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن عليك شيء وقد تمسك جماعة تبعا للسيد المرتضى بان هذا العمل هو الاخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء على الاقل ومبالغة الامام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين والاحتياط يشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الاقل وضم الركعة المشكوكة ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الاقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعين حملها حينئذ على التقية وهو مخالف للاصل ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في اجراء القاعدة في المورد لا في نفسها مخالفة اخرى للظاهر وان كان ممكنا في نفسه مع ان هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الآبي عن الحمل على التقية مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على الاكثر الى غير ذلك مما يوهن ارادة البناء على الاقل

واما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة وقوله لا يدخل الشك في اليقين يراد به ان الركعة المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها الى اليقين اعني القدر المتيقن من الصلوة بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة ففيه من المخالفة لظاهر الفقرات الست او السبع ما لا يخفى على المتامل فان مقتضى التدبر في الخبر احد معنيين اما الحمل على التقية وقد عرفت مخالفته للاصول والظواهر واما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الاحوط وهذا الوجه وان كان بعيدا في نفسه لكنه منحصر بعد عدم امكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ولا اقل من مساواته لما ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحة خصوصا على مثل هذه القاعدة واضعف من هذا دعوى ان حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلوة بالعمل على الاكثر والعمل على الاحتياط بعد الصلوة على ما هو فتوى الخاصة وصريح اخبارهم الاخر لا ينافي ارادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الاخر وسيظهر اندفاعها بما سيجيء في الاخبار الآتية من عدم امكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه ومما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن ابي الحسن قال اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال نعم فان جعل البناء على الاقل بنافي ما جعله الشارع اصلا في غير واحد من الاخبار مثل قوله ع اجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن على الاكثر وقوله ع فيما تقدم الا اعلمك شيئا الى آخر ما تقدم فالوجه فيه اما الحمل على التقية واما ما ذكره بعض الاصحاب في معنى الرواية بارادة البناء على الاكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لاجل الصلوة على تقدير الحاجة ولا يضر بها على تقدير الاستغناء ومنها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي رواية اخرى عنه ع من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وعدها المجلسي في البحار في سلك الاخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية اقول لا يخفى ان الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض احدهما الآخر بل لا بد من اختلافهما اما في زمان نفس الوصفين كان يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان واما في زمان متعلقهما وان اتحد زمانهما كان يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع بعدالته في يوم السبت وهذا هو الاستصحاب وليس منوطا بتعدد زمان الشك واليقين كما عرفت في المثال فضلا عن تاخر الاول عن الثاني وحيث ان صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين حملها على القاعدة الاولى وحاصلها عدم العبرة بطرو الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء ويؤيده ان النقض حقيقة محمول على حقيقته لانه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقا على المتيقن بخلاف الاستصحاب فان المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين وهذا ليس نقضا لليقين السابق الا اذا اخذ متعلقه مجردا عن التقييد بالزمان الاول وبالجملة

فمن تأمل في الرواية واغمض عن ذكر بعض ادلة الاستصحاب جزم بما ذكرناه في معنى الرواية ثم لو سلم ان هذه القاعدة باطلاقها مخالفة للاجماع امكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة الى الاعمال التي رتبها حال اليقين به كالاقتداء في مثال العدالة بذلك الشخص والعمل بفتواه او شهادته او تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق واخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لافادة القطع لكن الانصاف ان قوله ع فان اليقين لا ينقض بالشك بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله لا ينقض اليقين بالشك ظاهر ما مساقها وبعيد حمله على المعنى الذي ذكرنا لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف العلامة له في الخلاصة وان ضعف ذلك بعض باستناده الى تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه فتأمل **ومنها** مكاتبة علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك اي مزاحما به والانصاف ان هذه الرواية اظهر ما في هذا الباب من اخبار الاستصحاب الا ان سندها غير سليم **هذه** جملة ما وقفت عليه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد وربما يؤيد ذلك بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة مثل رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير قال فهل علي ان اغسله فقال لا لانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة اذ الحكم في القاعدة مستند الى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع ومثل قوله ع في موثقة عمار كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بناء على انه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شيء الى ان يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهرا واستمرار هذا الثبوت الى ان يعلم عدمها فالغاية وهي العلم بالقذارة على الاول غاية للطهارة رافعة لاستمرارها فكل شيء محكوم ظاهرا باستمرار طهارته الى حصول العلم بالقذارة فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها رافعة للحكم فكل شيء يستمر الحكم بطهارته الى كذا فاذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته والاصل في ذلك ان القضية المغياة سواء كانت اخبارا عن الواقع وكانت الغاية قيدا للمحمول كما في قولنا الثوب طاهر الى ان يلاقي نجسا ام كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول كما فيما نحن فيه قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا او واقعا من غير ملاحظة كونه مسبوقا بثبوته له وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار لا اصل الثبوت بحيث يكون اصل الثبوت مفروغا عنه والاول اعم من الثاني من حيث المورد اذا عرفت هذا فنقول ان معنى الرواية اما ان يكون خصوص المعنى الثاني

وهو

وهو القصد الى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت اصل الطهارة فيكون دليلا على استصحاب الطهارة لكنه خلاف الظاهر واما خصوص المعنى الاول الاعم وح لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وان شمل مورده الا ان الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق طهارته بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا استصحابها بل يجري في مسبوق النجاسة على اقوى الوجهين الآتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة ثم لا فرق في مفاد الرواية بين الموضوع الخارجي الذي يشك في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي فعلم مما ذكرنا انه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين من امتناع ارادة المعاني الثلاثة من الرواية اعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية وفي الشبهة الموضوعية واستصحاب الطهارة اذ لا مانع عن ارادة الجامع بين الاولين اعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية نعم ارادة القاعدة والاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما عرفت ان المقصود في القاعدة مجرد اثبات الطهارة في المشكوك وفي الاستصحاب خصوص ابقائها في معلوم الطهارة سابقا والجامع بينهما غير موجود وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين فزعم جواز ارادة القاعدة والاستصحاب معا وانكر ذلك على صاحب القوانين فقال ان الرواية تدل على اصلين احدهما ان الحكم الاولي للاشياء ظاهرا هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب الثاني ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته انتهى اقول ليت شعري ما المشار اليه بقوله هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة فان كان هو الحكم المستفاد من الاصل الاولي فليس استمراره ظاهرا ولا واقعا مغيى بزمان العلم بالنجاسة بل هو مستمر الى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة مع ان قوله حتى تعلم اذا جعل من توابع الحكم الاول الذي هو الموضوع للحكم الثاني فمن اين يصير الثاني مغيى به اذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية للحكم ولحكم آخر يكون الحكم الاول المغيى موضوعا له وان كان هو الحكم الواقعي المعلوم يعني ان الطهارة اذا ثبتت واقعا في زمان فهو مستمر في الظاهر الى زمن العلم بالنجاسة فيكون الكلام مسوقا لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعا في زمان فاين هذا من بيان قاعدة اصل الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك ومنشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب فيتخيل ان الرواية تدل على الاستصحاب وقد عرفت ان دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة وان اشرنا الى ان القاعدة تشمل مستصحب النجاسة ايضا كما سيجيء ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية حيث ذكر روايات اصالة الحل الواردة في مشتبه الحكم او الموضوع في هذا المقام ثم على هذا كان ينبغي ذكر ادلة اصالة البراءة لانها ايضا متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد فالتحقيق ان الاستصحاب من حيث هو مخالف للقواعد الثلث البراءة والحل والطهارة وان تصادقت مواردها فثبت من جميع ما ذكرنا ان المتعين حمل الرواية المذكورة على احد المعنيين والظاهر ارادة القاعدة نظير قوله كل شيء لك حلال لان حمله على الاستصحاب وحمل الكلام على ارادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف

الظاهر

الظاهر ان ظاهر الجملة الخبرية اثبات اصل المحمول للموضوع لا اثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت اصله نعم قوله
حتى تعلم يدل على استمرار المغيّى لكن المغيّى به الحكم للطهارة المشتبه يعني هذا الحكم الظاهري مستمر له الى كذا الا ان الطهارة
الواقعية المفروغ عنها مستمرة ظاهرا الى زمن العلم **ومنها** قوله ع الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس وارادة القاعدة
منه وان كانت موافقة لظاهر اللفظ كما عرفت في الرواية السابقة الا ان الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة
للماء غير متحقق غالبا فالاولى حملها على ارادة الاستصحاب والمعنى ان الماء المعلوم طهارته بحسب اصل الخلقة
طاهر حتى تعلم اي مستمر طهارته المفروضة الى حين العلم بعروض القذارة له سواء كان الاشتباه في الحكم كالقليل
الملاقي للنجس والبئر ام كان من جهة الاشتباه في الامر الخارجي كالشك في ملاقاته للنجاسة او نجاسة ملاقيه **ومنها**
قوله ع اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت ودلالته على استصحاب
الطهارة ظاهرة **ثم** ان اختصاص ما عدا الاخبار العامة بالقول المختار واضح واما الاخبار العامة فالمعروف
بين المتاخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد وفيه تامل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح
الدروس توضيحه ان حقيقة النقض هو رفع الامر الثابت كما في نواقض الطهارة وهو الاقرب بمادته ثم الامر الغير الثابت
ورفع مقتضيه وهو المسمى بالمانع وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد ان كان اخذا به فالمراد
من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده اذا عرفت هذا فنقول ان الامر يدور بين ان يراد بالنقض
مطلق ترك العمل وترتيب الاثر وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاما لكل يقين وبين ان يراد من النقض ظاهره
وهو المعنى الثاني فيختص متعلقه بما من شانه الاستمرار ورفع الاتصال المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى والظاهر
رجحان هذا على الاول لان الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب احدا فان الضرب
قرينة على اختصاص العام بالاحياء ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات
ثم لا يتوهم الاحتياج الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه لان التصرف لازم على كل حال فان النقض الاختياري
القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة
السابقة او احكام اليقين والمراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكما شرعيا
محمولا على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعا كمن نذر فعلا في مدة اليقين بحيوة زيد بل المراد احكام المتيقن
المثبتة له من جهة اليقين وهذه الاحكام كنفس المتيقن ايضا لها استمرار شأني لا يرتفع الا بالرافع فان جواز
الدخول في الصلوة بالطهارة امر مستمر الى ان يحدث ناقضها وكيف كان فالمراد اما نقض المتيقن والمراد بالنقض
رفع اليد عنه مقتضيا واما نقض احكام اليقين اي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به والمراد حينئذ رفع اليد عنها و
يمكن ان يستفاد من بعض الامارات ارادة المعنى الثالث مثل قوله ع بل ينقض الشك باليقين وقوله ولا يعتد
بالشك في حال من الحالات وقوله في الرواية الاربعمائة من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك
الشك وقوله اذا شككت فابن على اليقين فان المستفاد من هذه وامثالها ان المراد بعدم النقض عدم

الاعتناء

الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله ع اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء و
قوله اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكا
في الرافع كما لا يخفى هذا ولكن الانصاف ان شيئا من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لان قوله بل ينقض الشك
باليقين معناه رفع الشك لان الشك مما اذا حصل لا يرتفع الا برافع واما قوله من كان على يقين فشك فقد
عرفت انه كقوله اذا شككت فابن على اليقين غير ظاهر في الاستصحاب مع امكان ان يجعل قوله فان اليقين لا ينقض
بالشك ولا يدفع به قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض مع ان الظاهر من المضي الجري على مقتضى الداعي
السابق وعدم التوقف الا لصارف نظير قوله اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك ونحوه فهو ايضا مختص بما
ذكرنا واما قوله اليقين لا يدخله الشك فتفرع الافطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان
الى ان يحصل الرافع وبالجملة فالمتامل المنصف يجد ان هذه الاخبار لا تدل على ازيد من اعتبار اليقين السابق
عند الشك في الارتفاع برافع **احتج** للقول الاول بوجوه **منها** انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم
استفادة الاحكام من الادلة اللفظية لتوقفها على اصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ
وغير ذلك وفيه ان تلك الاصول قواعد لفظية مجمع عليها بين العلماء وجميع اهل اللسان في باب الاستفادة مع
انها اصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقا اما لكونها مجمعا عليها بالخصوص واما
لرجوعها الى الشك في الرافع **ومنها** ما ذكر في المعالم وهو ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح
رافعا فيجب الحكم بثبوته في الان الثاني اما ان المقتضي ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح
رافعا فلان العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا
بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرافع انتهى وفيه ان المراد بالمقتضي اما العلة التامة للحكم او للعلم
اعني الدليل او المقتضي بالمعنى الاخص وعلى التقدير الاول فلا بد من ان يراد من ثبوته ثبوته في الزمان
الاول ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول او المدلول في الزمان الثاني اصلا وعلى الثاني فلا
بد ان يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضيا للحكم وفيه مع انه اخص من المدعى ان مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت
العلم ولا الظن بثبوت المقتضى بالفتح والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة لتساقطهما ان كان
سقوط الاحتمالين فلا معنى له وان كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرافع ولا بعدمه فمعنى ذلك التوقف
عن الحكم بثبوت المقتضى بالفتح لا ثبوته وربما يحكى ابدال قوله فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظن ثبوته ويحتمل ان
هذا ابعد عن الايراد ومرجعه الى دليل اخر ذكره العضدي وغيره وهو ان ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون
البقاء وسيجيء ما فيه ثم ان ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعا ولم يعرف هذه الدعوى
من احد واعترف بعدمه في المعالج في اجوبة النافين وصرح بدعوى رجحان البقاء ويمكن ان يريد به اثبات البناء
على الحالة السابقة ولو مع عدم رجحانه وهو في غاية البعد عن العقلاء بالاستصحاب في امورهم والظاهر

ان

ان مرجع هذا الدليل الى انه اذا احرز المقتضي وشك في المانع بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق بنى
على عدمه ووجود المقتضي ويمكن ان يستفاد من كلام السابق في قوله والذي نختاره ان مراده بالمقتضي للحكم دليله
وان المراد بالعارض احتمال طرو المخصص لذلك الدليل فرجع الى ان الشك في تخصيص العام او تقييد المطلق
لا عبرة به كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الالفاظ فانه اذا دل الدليل على ان عقد النكاح
يحدث علاقة الزوجية وعلم من الدليل دوامها ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعا لها وشك في شيء آخر انه رافع
مستقل او فرد من ذلك الرافع ام لا وجب العمل بدوام الزوجية عملا بالعموم الى ان يثبت المخصص وهذا حق وعليه
عمل العلماء كافة نعم لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة كظلمة او عدم الخبرة ففي العمل بالعموم ح وعدمه
كما اذا قيل اكرم العلماء الا زيدا فشك في انسان انه زيد او عمرو قولان في باب العام المخصص اصحهما عدم الاعتبار بالعام
لكن كلام المحقق قده في الشبهة الحكمية بل مفروض كلام القوم ايضا اعتبار الاستصحاب المعدود من ادلة الاحكام
فيها دون مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجية هذا غاية ما امكننا من توجيه الدليل المذكور لكن الذي يظهر
بالتأمل عدم استقامته في نفسه وعدم انطباقه على قوله المتقدم والذي نختاره واخراجه للمدعى عن عنوان الاستصحاب كما
نبه عليه في لم وتبعه غيره ثم ومنها ان الثابت في الزمان الاول ممكن الثبوت في الآن الثاني والا لم يحتمل البقاء
فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم
بالمؤثر فالراجح بقاؤه فيجب العمل عليه وفيه منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء
مع ان مرجع هذا الوجه الى ما ذكره العضدي وغيره من ان ما تحقق وجوده ولم يظن او لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء
ومحصل الجواب عن هذا وامثاله من ادلتهم الراجعة الى دعوى حصول ظن البقاء منع كون مجرد وجود الشيء سابقا
مقتضيا لظن بقائه كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب مع انه ان اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي يعني
لمجرد كونه لو خلي وطبعه يفيد الظن بالبقاء وان لم يفده فعلا لمانع ففيه انه لا دليل على اعتباره اصلا وان اريد
اعتباره عند حصول الظن فعلا منه فهو وان استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من اصحابنا حجية الظن الا ان
القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه حتى انه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الاشخاص
والازمان وغيرهما لم يقل به احد فيما اعلم عدا ما يظهر من شيخنا البهائي قده في عبارته المتقدمة وما ذكره قده
مخالف للاجماع ظاهرا الا ان بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الاحكام الجزئية والكلية والموضوعات خصوصا
العدميات على عدم مراعاة الظن الفعلي ثم ان ظاهر كلام العضدي حيث اخذ في افادته الظن بالبقاء عدم الظن
بالارتفاع ان الاستصحاب امارة حيث لا امارة ولعل من الامارات ما يكون كذلك نعم لا يبعد ان يكون الغلبة كذلك و
كيف كان فقد عرفت منع افادة مجرد اليقين بوجود الشيء الظن ببقائه وقد استظهر بعض تبعا لبعض بعد الاعتراف
بذلك ان المنشأ في حصول الظن غلبة البقاء في الامور القارة قال السيد الشارح للوافية بعد دعوى رجحان
البقاء ان الرجحان لا بد له من موجب لان وجود كل معلول يدل على وجود علة له اجمالا والعلة هي اليقين المتقدم

بنفسه

بنفسه لانه ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم وتشبيه ان يكون هي كون الاغلب في افراد الممكن القار ان يستمر وجوده
بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة
او امارة والا فيقوى بهما وقس عليه الرجحان حال العدم اذا كان يقينيا انتهى كلامه رفع مقامه وفيه ان المراد بغلبة
البقاء ليس غلبة البقاء ابد الآباد بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان ولا ريب ان ذلك المقدار الخاص ليس امرا
مضبوطا في الممكنات ولا في المستصحبات والقدر المشترك بين الكل او الاغلب منه معلوم التحقق في مورد الاستصحاب وانما
الشك في الزائد وان اريد بقاء الاغلب الى زمان الشك فان اريد اغلب الموجودات ففيه انا لا نعلم بقاء الاغلب
في زمان الشك لعدم الرابط بينها وعدم استناد البقاء فيها الى جامع كما لا يخفى بل البقاء في كل واحد منها مستند الى
ما هو مفقود في غيره نعم بعضها مشترك في مناط البقاء وبالجملة فمن الواضح ان بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة
الماء المتغير في الموجود من الجواهر والاعراض في زمان الشك في النجاسة لذهاب التغير المشكوك مدخليته في بقاء
النجاسة لا يوجب الظن ببقائها وعدم مدخلية التغير فيها وهكذا الكلام في كل ما شك في بقائه لاجل الشك
في استعداده للبقاء وان كان يظهر ضعف ما وجه به كلام السيد المتقدم صاحب القوانين بعد ما سبقه في الاعتراف
بان هذا الظن ليس محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز قال بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية
من الاعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الاول على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم
حاله بما وجدناه في الغالب الحاقا له بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ ان الحكم ببقائه بحسب ما
غلب في افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القديمة يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد
الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا آخر ولدود القز ايضا والذباب مقدارا آخر وكذلك الرطوبة
في الصيف والشتاء فهنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار فيما جهل
حاله من الممكنات القارة فيثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت
انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من
الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر
الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في اثبات الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام
الشرعية لانه الانسب والاولى به ان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعرف سائر العقلاء ثم ان الظن
الحاصل من الغلبة في الاحكام الشرعية محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليله الاول يعني
انها ليست احكاما آنية مختصة بآن الصدور بل يفهم من حاله من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم
الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار فاذا رأينا منه في مواضع عديدة انه اكتفى في ابداء الحكم بالامر المطلق
القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده من الامر الاول الاستمرار نحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار الحاقا بالاغلب
فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية

الشابة بقول مطلق ٢

٢ وثانيا بالايقنع بقاء الاغلب في الحاق المشكوك للعلم ٣

وللحجر مقدار آخر

فان

فان غلبة البقاء او يورث الظن القوي بالبقاء انتهى ويظهر ضعف هذا التوجيه مما اشرنا اليه من ان الشك
في الحكم الشرعي قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرافع اما الاول
فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد مثلا اذا شككنا في مدخلية التغير في النجاسة حدوثا
وارتفاعا وعدمها فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الاحكام الشرعية الاخر مثل احكام الطهارات و
النجاسات فضلا عن احكام المعاملات والسياسات فضلا عن احكام الموالي الى العبيد وبالجملة فكل حكم شرعي او غيره
تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الاغراض والمصالح ومتعلق بما هو موضوع له وله دخل في تحققه ولا دخل لغيره من الحكم
المغاير له ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط ومن هنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء
في حكم مولاه حدوثا وارتفاعا فتتبع لاجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء احكام
سائر الموالي بل احكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعا ومحمولا عد من اسفه السفهاء واما الثاني
وهو الشك في الرافع فان كان الشك في رافعية الشيء للحكم فهو ايضا لا دخل له بسائر الاحكام الا ترى ان الشك في
رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعية مثل ارتفاع النجاسة بالغسل مرة او نجاسة الماء
بالاتمام كرا او ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب او الزبيب او التمر واما الشك في وجود الرافع وعدمه فالكلام فيه
هو الكلام في الامور الخارجية ومحصل الكلام انه ان اريد انه يحصل الظن بالبقاء اذا فرض له صنف او نوع يكون
الغالب في افراده البقاء فلا ننكره ولذا يحكم بظن عدم النسخ عند الشك فيه لكنه يحتاج الى ملاحظة الصنف
والتأمل حتى لا يحصل التغاير فان المتطهر في الصبح اذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته واراد اثبات ذلك با
لغلبة فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية مثل بياض ثوبه وطهارته ووجود زيد ونحوه وعدم ولادة الحمل الفلاني
ونحو ذلك نعم لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد او المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة ووجد الاغلب
متطهرا في هذا الزمان حصل الظن ببقاء طهارته وبالجملة فما ذكره من ملاحظة اغلب الصنف فحصول الظن به حق الا ان
البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في اكثر موارده وان بني على ملاحظة الانواع البعيدة والجنس البعيد
او الابعد وهو الممكن الفادر كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم ففيه ما تقدم من القطع بعدم جامع بين موارد الشك في موارد
الاستقراء يصلح لاستناد البقاء اليه وفي مثله لا يحصل الظن بالالحاق لانه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالاغلب
من الظن اولا بثبوت الحكم او الوصف الجامع فيحصل الظن بثبوته في الفرد المشكوك ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء
اعتبار الاستصحاب في موردين يعلم بمخالفة احدهما للواقع فان المتطهر بمايع شك في كونه بولا او ماء يحكم باستصحاب
طهارة بدنه وبقاء حدثه مع ان الظن بهما محال وكذا الحوض الواحد اذا صب فيه الماء تدريجا فبلغ الى موضع شك في بلوغه
مائه كرا فانه يحكم ببقاء قلته فاذا امتلأ واخذ منه الماء تدريجا الى ذلك الموضع فيشك حينئذ في نقصه عن الكر فيحكم
ببقاء كريته مع ان الظن بالقلة في الاول وبالكرية في الثاني محال ثم ان اثبات حجية الظن المذكور على تقدير تسليمه
دونها خرط القتاد خصوصا في الشبهة الخارجية التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقا فان اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة

الظن الحاصل من الغلبة وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة اخرى كطين الطريق مثلا انما لاجماع وكذا اعتبار قول الاكثر
من ارباب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعي لاجل الغلبة ومنها بناء العقلاء على ذلك في جميع امورهم كما ادعاه العلامة
في النهاية واكثر من تأخر عنه وزاد بعضهم انه لولا ذلك لاختل نظام العالم واساس عيش بني آدم وزاد آخر ان العمل على الحالة
السابقة امر مركوز في النفوس حتى الحيوانات الا ترى ان الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء والكلاء والطيور
تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها ولولا البناء على ابقاء ما كان على ما كان لم يكن وجه لذلك والجواب ان بناء العقلاء
انما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لاجل الغلبة فانهم في امورهم عاملون بالغلبة سواء وافقت الحالة السابقة او خالفتها
الا ترى انهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة فضلا عن المهالك الا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحيوة ولا
يرسلون اليه البضايع للتجارة ولا يجعلونه وصيا في الاموال او قيما على الاطفال ولا يقلدونه في هذا الحال اذا كان
من اهل الاستدلال ونريهم لو شكوا في بقاء الحكم الشرعي لنسخه يبنون على البقاء ولو شكوا في رافعية المذي شرعا للطهارة
فلا يبنون على عدمها وبالجملة فالذي اظن انهم غير بانين في الشك في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب
نعم الانصاف انهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالشك في حدوثه في البناء على العدم ولعل هذا من جهة عدم
وجدان الدليل بعد الفحص فانها امارة على العدم لما علم من بناء الشارع على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم
الوجود والكلام في اعتبار هذا الظن بمجرده من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم في باب اصل البراءة قال في العدة
بعد ما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيمم الداخل في الصلوة والذي يمكن ان ينتصر به طريقة استصحاب الحال
ما اومأنا اليه من ان يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان عليه دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد
فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا
رجوع الى الاستدلال بطريق اخر وذلك خارج عن استصحاب الحال قيل ان الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي
ذكرناه واما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به انتهى احتج النافون بوجوه منها ما عن الذريعة وفي الغنية
من ان المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل توضيح ذلك انهم يقولون قد ثبت بالاجماع على من
شرع في الصلوة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فيجب ان يكون على هذه الحال بعد المشاهدة وهذا منهم جمع
بين الحالتين في حكم من غير دليل يقتضي الجمع بينهما لان اختلاف الحالتين لا شبهة فيه لان المصلي غير واجد للماء في احديهما
وواجد له في الاخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة فاذا كان الدليل لا يتناول الا الحالة الاولى وكانت
الحالة الاخرى عارية منه لم يجز ان يثبت فيها مثل الحكم انتهى اقول ان كان محل الكلام فيما كان الشك لتخلف وصف
وجودي او عدمي متحقق سابقا يشك في مدخليته في اصل الحكم او بقائه فالاستدلال المذكور متين جدا لان
المفروض عدم دلالة دليل الحكم الاول وفقد دليل عام يدل على انسحاب كل حكم ثبت في الحالة الاولى في الحالة الثانية
لان عمدة ما ذكروه من الدليل هي الاخبار المذكورة وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقض وهو الشك من جهة
الرافع نعم قد يتخيل كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرافع لان الشك في انتقاض التيمم بوجدان الماء في الصلوة

كانتقاضه بوجدانه قبلها سواء قلنا بان التيمم رافع للحدث ام قلنا انه مبيح لان الاباحة ايضا مستمرة الى ان ينتقض
بالحدث او بوجدان الماء ولكنه فاسد من حيث ان وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض بل الفقدان الذي هو وصف
المكلف لما كان ماخوذا في صحة التيمم حدوثا وبقاء في الجملة كان الوجدان رافعا للوصف الموضوع الذي هو المكلف فهو
نظير المتغير الذي شك في زوال النجاسة بزواله فوجدان الماء ليس كالحدث وان قرنه به في قوله عليه السلام حين سئل عن جواز
الصلوات المتعددة بتيمم واحد نعم ما لم يحدث او يجد ماء لان المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضي او طرو الرافع
وكيف كان فان كان محل الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال فالحق مع المنكرين لما ذكروه وان شمل ما
كان من قبيل تمثيلهم الاخر وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السبيلين قلنا ان اثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس
من غير دليل بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلثة مضافا الى امكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق في
المعارج لكن عرفت ما فيه من التامل ثم انه اجاب في المعارج عن الدليل المذكور بان قوله عمل بغير دليل غير مستقيم لان
الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع فاذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحا في نظر المجتهد و
العمل بالراجح لازم انتهى وكان مراده بتقدير عدم الرافع عدم العلم به وقد عرفت ما في دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد
ذلك الا ان يرجع الى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم ومنها انه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم
زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه منها ان يقطع ببقائه فيها وكذا كان يلزم اذا علم بانه حي ثم انقضت مدة لم يعلم فيها
بموته ان يقطع ببقائه وهو باطل وقال في محكي الذريعة قد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه
لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاولى وقد صار كونه في الدار في الزمان
الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها واجاب في المعارج عن ذلك بانا لا ندعي القطع لكن ندعي رجحان الاعتقاد
ببقائه وهذا يكفي في العمل به اقول قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كلية ومنع حجيته ومنها انه لو كان حجة لزم
التناقض اذ كما يقال كان المصلي قبل وجدان الماء متطهرا في صلوته فكذا بعد الوجدان كذلك يقال ان وجدان الماء قبل
الدخول في الصلوة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول او يقال الاشتغال بصلوة متيقنة ثابت قبل فعل هذه
الصلوة فيستصحب قال في المعتبر استصحاب الحال ليس حجة لان شرعية الصلوة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية
معه ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارض لانك تقول الذمة مشغولة بالصلوة قبل الاتمام فكذا بعده انتهى واجاب عن
ذلك في المعارج بمنع وجود المعارض في كل مقام ووجود المعارض في الادلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن المعارض
اقول الوجه على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لا يسلم الاستصحاب في موضع عن المعارض اذ قلما ينفك
مستصحب عن اثر حادث يراد ترتبه على بقائه فيقال الاصل عدم ذلك الاثر والاولى في الجواب انا اذا قلنا باعتبار الاستصحاب
وافادته الظن بالبقاء فاذا ثبت ظن البقاء في شيء لزم عقلا ظن ارتفاع كل امر فرض كون بقاء المستصحب رافعا له او
جزء اخير له فلا يعقل الظن ببقائه فان ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس او توضأ به محدث مستلزم عقلا الظن بطهارة
ثوبه وبدنه وبراءة ذمته بالصلوة بعد تلك الطهارة وكذا الظن بحرمة المضي في الصلوة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال

في غالب الموارد

الذمة

الذمة بمجرد اتمام تلك الصلوة وتوهم امكان العكس مدفوع بما سيجيء توضيحه من عدم امكانه وكذا اذا قلنا باعتباره
من باب التعبد بالنسبة الى الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب او عدمه لما سيعرف من عدم امكان شمول الروايات
الا للشك السببي ومنه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضي باستصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء ومنها
انه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي اولى وارجح من بينة الاثبات لاعتضادها باستصحاب النفي والجواب عنه
اولا باشتراك هذا الايراد بناء على ما صرح به جماعة من كون استصحاب النفي المسمى بالبراءة الاصلية معتبرا اجماعا
اللهم الا ان يقال ان اعتبارها ليس لاجل الظن او يقال ان الاجماع انما هو على البراءة الاصلية في الاحكام الكلية فلو
كان احد الدليلين معتضدا بالاستصحاب اخذ به لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس فانه من محل الخلاف في
باب الاستصحاب وثانيا بما ذكره جماعة من ان تقديم بينة الاثبات لقوتها على بينة النفي وان اعتضدت بالاستصحاب
اذ رب دليل اقوى من دليلين نعم لو تكافأ دليلان رجح موافق الاصل به لكن بينة النفي لا تكافؤ بينة الاثبات الا
ان يرجع ايضا الى نوع من الاثبات فيتكافئان وح فالوجه تقديم بينة النفي لو كان الترجيح في البينات كالترجيح في
الادلة منوطا بقوة الظن مطلقا او في غير الموارد المنصوص فيها على الخلاف كتقديم بينة الخارج وربما تمسكوا بوجوه
اخر يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا فيما ذكرنا من ادلتهم **هذا** ملخص الكلام في ادلة المثبتين والنافين مطلقا
بقي الكلام في حجج المفصلين فنقول **اما** التفصيل بين العدمي والوجودي بالاعتبار في الاول وعدمه في الثاني فهو
الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف ان خلاف منكري الاستصحاب
انما هو في الاثبات دون النفي وما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره عن تامل مع ان هنا اشكالا آخر قد اشرنا
اليه في تقسيم الاستصحاب في تحرير محل النزاع وهو ان القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلم في اعتباره
في الوجوديات اذ ما من مستصحب وجودي الا وفي مورده استصحاب عدمي يلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب
الوجودي واقل ما يكون عدم ضده فان الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة والحيوة لا تنفك عن عدم الموت و
الوجوب وغيره من الاحكام لا ينفك عن عدم ما عداه من اضداده والظن ببقاء هذه الاعدام لا ينفك عن الظن ببقاء
تلك الوجوديات فلا بد من القول باعتبارها خصوصا بناء على ما هو الظاهر المصرح به في كلام العضدي وغيره من ان انكار
الاستصحاب لعدم افادته الظن بالبقاء وان كان ظاهر بعض النافين كالسيد قده وغيره استنادهم الى عدم افادته
للعلم بناء على ان عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه في اخبار الآحاد فضلا عن الظن الاستصحابي وبالجملة فانكار
الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن نعم لو قلنا
باعتباره من باب التعبد من جهة الاخبار صح ان يقال ان ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجوديات
فاستصحاب عدم اضداد الوجوب لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق كما ان عدم ما عدا زيد من افراد الانسان في الدار لا
يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها كما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والاخبار
بين العلماء في غاية القلة الى زمان متاخري المتاخرين مع ان بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون في موارد الاستصحاب

بين

بين افرادها ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب على خلاف التحقيق الآتي في التنبيهات الآتية انشاء الله
ودعوى ان الاستصحابات العدمية لعله ليس لاجل الظن حتى يجري الى الوجوديات المقارنة معها بل لبناء العقلاء
عليها في امورهم بمقتضى جبلتهم مدفوعة بان عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن بمقاصدهم والمضي في
امورهم بمحض الشك والتردد في غاية البعد بل خلاف ما نجده من انفسنا معاشر العقلاء واضعف من ذلك ان يدعى
ان المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحققه السابق لا الظن الساري من هذا الظن الى
شيء آخر وح فنقول العدم المحقق سابقا يظن بتحققه لاحقا ما لم يعلم او يظن تبدله بالوجود بخلاف الوجود المحقق
سابقا فانه لا يحصل الظن ببقائه لمجرد تحققه السابق والظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابي المتعلق بالعدمي
المقارن له غير معتبر اما مطلقا او اذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي المترتبة عليه ولعله المراد بما حكاه التفتازاني
عن الحنفية من ان حيوة الغائب بالاستصحاب انما يصلح عندهم من جهة الاستصحاب لعدم انتقال ارثه الى وارثه لا لانتقال
موروثه اليه فان معنى ذلك انهم يعتبرون ظن عدم انتقال اموال الغائب الى وارثه لا انتقال اموال مورثه اليه وان كان
احد الظنين لا ينفك عن الآخر ثم ان معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي اما عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي
لاجل الاستصحاب وان كان المستصحب عدميا فلا يترتب انتقال اموال الغائب اليه وان كان مترتبا على استصحاب عدم
موته ولعل هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية من ان الاستصحاب حجة في النفي دون الاثبات وبالجملة
فلم يظهر لي ما يدفع هذا الاشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الاثبات واعتباره في النفي من باب الظن
نعم لو قيل باعتباره في النفي من باب التعبد لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي بناء على ما سنحققه من انه
لا يثبت بالاستصحاب الا الآثار المستصحب المترتبة عليه شرعا لكن يرد على هذا ان هذا التفصيل مما للتفصيل
المتقدم ولا يفترق احدهما عن الآخر اذ الشك في بقاء الاعدام السابقة من جهة الشك في تحقق الرافع
لها وهي علة الوجود والشك في بقاء الامر الوجودي من جهة الشك في الرافع لا ينفك عن الشك في تحقق الرافع
فيستصحب عدمه ويترتب عليه بقاء ذلك الامر الوجودي ويحتمل ان الامر الوجودي فلا يكون من الآثار الشرعية
لعدم الرافع فلا يغني العدمي عن الوجودي مدفوع بان الشك اذا فرض من جهة الرافع فيكون الاحكام الشرعية
المترتبة على ذلك الامر الوجودي مستمرة الى تحقق ذلك الرافع فاذا حكم بعدمه عند الشك يترتب عليه شرعا
جميع تلك الاحكام فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي وح فيمكن ان يحتج لهذا القول اما على عدم الحجية في
الوجوديات فيما تقدم في ادلة النافين واما على الحجية في العدميات فيما تقدم في ادلة المختار من الاجماع والاستقراء
والاخبار بناء على ان ابقاء الشيء المشكوك في بقائه من جهة الرافع انما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود
الرافع لا لاستصحابه في نفسه فان الشارع في بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرافع يحكم بعدم الرافع فيحكم
من اجله ببقاء الطهارة وح فقوله ع والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك وقوله لانك
كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين وغيرهما مما دل على ان اليقين لا ينقض

اولا يدفع

او لا يدفع بالشك يراد منه ان احتمال طرو الرافع لا يعتنى به ولا يترتب عليه اثر النقض فيكون وجوده كالعدم فالحكم
ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم لا من جهة استصحابها والاصل في ذلك ان الشك في بقاء الشيء
اذا كان مسببا عن الشك في شيء آخر فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض سواء تعارض مقتضى اليقين السابق
فيهما ام تعاضدا بل الداخل هو الشك السببي ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به وسيجيء توضيح ذلك
هذا ولكن يرد عليه انه قد يكون الامر الوجودي امرا خارجيا كالرطوبة يترتب عليها آثار شرعية فاذا شك في وجود
الرافع لها لم يجز ان يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليه احكامها لما سيجيء من ان المستصحب لا يترتب عليه الا آثاره الشرعية
المترتبة عليه بلا واسطة امر عادي او عقلي فيتعين ح استصحاب نفس الرطوبة واستصحاب عدم الرافع ان اريد بها اثبات عدم ذات
الرافع كالريح المجففة للرطوبة مثلا لم ينفع في الاحكام المترتبة شرعا على نفس الرطوبة بناء على عدم اعتبار الاصل
المثبت كما سيجيء وان اريد بها استصحاب عدمه من حيث وصف رافعيته ومرجعها الى استصحاب عدم ارتفاع الرطوبة فهو
وان لم يكن يترتب عليه الا الاحكام الشرعية للرطوبة لكنها عبارة اخرى عن استصحاب نفس الرطوبة فالانصاف افتراق
القولين في هذا القسم **حجة** من انكر اعتبار الاستصحاب في الامور الخارجية ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح
الدروس وحكاه في حاشية له عند كلام الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه على ما حكاه شارح الوافية
واستظهره المحقق القمي قده من السبزواري من ان الاخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب
ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي
وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به انتهى وفيه اما اولا فبالنقض بالاحكام الجزئية مثل
طهارة الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة ونجاسته من حيث ملاقاته لها فان بيانها ايضا ليس من وظيفة الامام
كما انه ليس وظيفة المجتهد ولا يجوز التقليد فيها وانما وظيفته من حيث كونه مبينا للشرع بيان الاحكام الكلية
المشتبهة على الرعية واما ثانيا فبالحل توضيحه ان بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع
ولا لاحد من قبله نعم حكم المشتبه حكمه الجزئي كمشكوك النجاسة او الحرمة حكم شرعي كلي ليس بيانه الا وظيفة للشارع
وكذلك الموضوع الخارجي كرطوبة الثوب فان بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع نعم حكم الموضوع
المشتبه في الخارج كالمائع المردد بين الخل والخمر حكم كلي ليس بيانه وظيفة الا للشارع وقد قال الصادق ع كل شيء
لك حلال حتى تعلم انه حرام وذلك مثل الثوب يكون عليك الى آخره وقوله في خبر آخر ساخبرك عن الجبن وغيره
ولعل التوهم نشأ من تخيل ان ظاهر لا تنقض ابقاء نفس المتيقن السابق وليس ابقاء الرطوبة مما يقبل حكم
الشارع بوجوبه ويدفعه بعد النقض بالطهارة المتيقنة سابقا فان ابقاءها ليس من الافعال الاختيارية
القابلة للايجاب ان المراد من الابقاء وعدم النقض هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المتيقن فمعنى استصحاب
الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشك نظير استصحاب الطهارة فطهارة الثوب ورطوبته سيان في
عدم قابلية الحكم بابقائهما عند الشك وفي قابلية الحكم بترتيب آثارهما الشرعية في زمان الشك فالتفصيل

بين كون

بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته لعدم شمول ادلة لا تنقض للاول في غاية الضعف
نعم يبقى في المقام ان استصحاب الامور الخارجية اذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية لا يظهر له فائدة لان تلك
الآثار المترتبة عليه كانت مشاركة معه في اليقين السابق فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع فان استصحاب
حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغني عن استصحاب حياته اذا فرض ان معنى ابقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية نعم قد يحتاج
اجراء الاستصحاب في آثاره على ادنى تدبر كما في الآثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق مثل توريث الغائب
من قريبه المتوفى في زمان الشك في حياة الغائب فان التوريث غير متحقق حال اليقين بحياة الغائب لعدم موت قريبه
بعد لكن مقتضى التدبر اجراء الاستصحاب على وجه التعليق بان يقال لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث
منه وبعبارة اخرى موت قريبه قبل ذلك كان ملازما لارثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة فيستصحب وبالجملة
الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان لكن
عدم الترتب فعلا في ذلك الزمان مع فرض كونه من آثاره شرعا ليس الا لمانع في ذلك الزمان او لعدم شرط فيصدق
في ذلك الزمان انه لولا ذلك المانع او عدم الشرط لترتب الآثار فاذا فقد المانع الموجود او وجد الشرط المفقود
وشك في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الامر الخارجي حكم باستصحاب ذلك الترتب الشأني وسيأتي لذلك مزيد
توضيح في بعض التنبيهات الآتية هذا ولكن التحقيق ان في موضع جريان الاستصحاب في الامر الخارجي لا يجري استصحاب
الاثر المترتب عليه فاذا شك في بقاء حياة زيد فلا سبيل الى اثبات آثار حياته الا بحكم الشارع بعدم جواز
نقض حياته بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الشخص الحي ولا يغني عن ذلك اجراء الاستصحاب في نفس الآثار
بان يقال ان حرمة ماله وزوجته كانت متيقنة فيحرم نقض اليقين بالشك لان حرمة المال والزوجة انما ترتبت
في الخطاب على الشخص الحي بوصف انه حي فالحياة داخل في موضوع المستصحب ولا اقل من الشك في ذلك فالموضوع مشكوك
في الزمن اللاحق وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب واستصحاب الحياة لاحراز الموضوع في استصحاب
الآثار غلط لان معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعية فتحقق ان استصحاب الآثار نفسها غير صحيح لعدم
احراز الموضوع واستصحاب الموضوع كاف في اثبات الآثار وقد مر في مستند التفصيل السابق وسيجيء في اشتراط بقاء الموضوع وفي
تعارض الاستصحابين ان الشك المسبب عن شك آخر لا يجامع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض بل الداخل هو الشك
السببي ومعنى عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضا لليقين زوال الشك المسبب فافهم **واما القول**
الخامس وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره فلا يعتبر في الاول فهو المصرح به في كلام المحدث الاسترابادي
لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعيا الاجماع بل الضرورة على اعتباره قال في محكي فوائده المكية بعد
ذكر اخبار الاستصحاب ما لفظه لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله تعالى كما ذهب اليه
المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة ويقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل
به لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية

تارة بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي
في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه
اذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحابا
راجع في الحقيقة الى اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى
غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل اي
الحالة السابقة التي اذا خلي الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محل النزاع
لتواتر الاخبار بان كلما يحتاج اليه الامة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل الذكر
عليهم السلام فعلم انه ورد في محل النزاع احكام لا نعلمها بعينها وتواتر الاخبار بحصر المسائل في ثلاث بين رشده و
بين غيه اي مقطوع فيه ذلك لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى اقول لا يخفى
ان ما ذكره اولا قد استدل به كل من نفى الاستصحاب من اصحابنا واوضحوا ذلك غاية الايضاح كما يظهر لمن راجع الذريعة
والعدة والغنية وغيرها الا انهم منعوا عن اثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان له بعينه في زمان آخر من دون تغير
واختلاف في صفة الموضوع سابقا ولاحقا كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد او بقاء البلد على ساحل
البحر بعد الغيبة عنهما واهملوا قاعدة البناء على اليقين السابق لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل بناء على
عدم التفاتهم الى الاخبار المذكورة لقصور دلالتها عندهم ببعض ما اشرنا اليه سابقا او لغفلتهم عنها على بعد
الاحتمالات عن ساحة من هو دونهم في الفضل وهذا المحدث قد سلم دلالة الاخبار على وجوب البناء على اليقين
السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع الا انه ادعى تغاير موضوع المسألة المتيقنة والمسألة المشكوكة
فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق وعدم الحكم به ليس نقضا له فيرد عليه اولا النقض
بالموارد التي ادعى الاجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها كما حكينا عنه سابقا فان منها استصحاب
الليل والنهار فان كون الزمان المشكوك ليلا او نهارا اشد تغايرا واختلافا مع كون الزمان السابق كذلك
من ثبوت خيار الغبن او الشفعة في الزمان المشكوك وثبوتهما في الزمان السابق ولو اريد من الليل والنهار
طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان كان الامر كذلك وان كان دون الاول في الظهور لان مرجع الطلوع والغروب
الى الحركة الحادثة شيئا فشيئا ولو اريد استصحاب احكامهما مثل جواز الاكل والشرب وحرمتهما ففيه ان ثبوتهما
في السابق كان منوطا ومتعلقا في الادلة الشرعية بزماني الليل والنهار فاجراؤهما مع الشك في تحقق
الموضوع بمنزلة ما انكره على القائلين بالاستصحاب من اجراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر وبما ذكرنا
يظهر ورود النقض المذكور عليه في سائر الامثلة فاي فرق بين الشك في تحقق الحدث او الخبث بعد الطهارة
الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين وبين الشك في كون المذي محكوما شرعا برافعية الطهارة
فان الطهارة السابقة في كل منهما كان منوطا بعدم تحقق الرافع وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق فكيف

وجه كونه دونه في الظهور انه ليس نفس الزمان بل امر وجد في الزمان ولذا يسمى زمانيا

بزعم حكمها لوجود المناط فيه وثانيا بالحل بان اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة الذي يتوقف صدق البقاء على اليقين ونقضه بالشك عليه امر راجع الى العرف لان الحكم في باب الالفاظ ومن المعلوم ان الحيوة او الشغل اذا ثبت في الزمان الاول وشك في ثبوتها في الزمان الثاني يصدق عرفا ان القضية المتيقنة في الزمان الاول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني نعم قد يتحقق في بعض الموارد الشك في احراز الموضوع للشك في مدخلية الحال المتبدلة فيه فلا بد من التامل التام فانه من اعظم المزال في هذا المقام واما ما ذكره ثانيا من معارضته قاعدة اليقين وكلا بما دل على التوقف فيه مضافا الى ما ذكرنا من ضعف دلالة الاخبار على وجوب الاحتياط وانما يدل على وجوب التحرز عن موارد التهلكة الدنيوية او الاخروية والاخيرة مختصة بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب اجمالا ومردد بين المحتملات ان اخبار الاستصحاب حاكمة على ادلة الاحتياط على تقدير دلالة الاخبار عليه ايضا كما سيجيء في مسئلة تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول ثم ان ما ذكره من انه شبهة عجز عن جوابها الفحول مما لا يخفى ما فيه اذ اي اصولي او فقيه تعرض لهذه الاخبار وورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها مع انه لم يذكر في الجواب عنها الاول الا ما اشتهر بين المثبتين للاستصحاب ولا في الجواب الثاني الا ما اشتهر بين الاخباريين من وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية حجة القول التاسع الذي نسبه الفاضل التوني قده الى نفسه وان لم يلزم مما حققه في كلامه فانه بعد الاشارة الى الخلاف في المسئلة قال ولتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك وهو الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع له والمضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا ام لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى ياتي به في اي زمان كان ونسبته الى اجزاء الزمان نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور ام لا والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يقال اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخييرية ايضا كذلك فالاحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب فاما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس

فيه

في الاستصحاب

لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق المزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما ذكرناه ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرايط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال التغير من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه في الصلوة لوجوبه قبل زوال التغير فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فكذلك يكون بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي كان مكلفا وماموراً بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهراً قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر دون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو الشك يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه وفي كلامه انظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقرة هي مورد للنظر ثم توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر فنقول قوله والمضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده فيه ان المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الاحكام الوضعية اعني سببية السبب وشرطية الشرط والاحكام التكليفية وكيف لا يضر في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكما مستقلا وتسليم انه امر اعتباري منتزع من التكليف تابع له حدوثا وبقاء وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع ثم انه لا باس بصرف الكلام الى ان الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في السنة جماعة او لا وانما مرجعه الى الحكم التكليفي فنقول المشهور كما في شرح الزبدة بل الذي استقر عليه راي المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء فمعنى قولنا الاتلاف سبب لضمان الصبي انه يجب عليه غرامة المثل او القيمة اذا اجتمع فيه شرايط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما اتلفته في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الاتلاف للضمان ويقال انه ضامن بمعنى انه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرايط التكليف ولم يدع احد ارجاع الحكم الوضعي الى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي الى الشخص حتى يدفع ذلك

اعني نفس السبب والشرط والمانع لا في التفصيل بين الاحكام الوضعية

بما

بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم و
شبههما وكذا الكلام في غير السبب فان شرطية الطهارة للصلوة ليست مجعولة بجعل مغاير لانشاء وجوب الصلوة
الواقعة حال الطهارة وكذا مانعية النجاسة ليست الا منتزعة من المنع عن الصلوة في النجس وكذا الجزئية منتزعة من الامر
بالمركب والعجب ممن ادعى بداهة بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من انه المشهور والذي استقر عليه راي المحققين قال
قده في شرحه على الوافية تعريضا على السيد الصدر واما من زعم ان الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر
قولهم ان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان اذ الفرق
بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى مسكة والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في
نفس الوضع والجعل والتقرير وبالجملة فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة والحيض مانع منها خطاب
وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند الزوال وتحريمها عند الحيض كما ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس ودعي الصلوة ايام اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك سببا والاقراء مانعا
والحاصل ان هناك امرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع احدهما للاخر عن مراعاته واحتسابه
في عداد الاحكام انتهى كلامه رفع مقامه اقول لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة الى عبده لوجد من نفسه
صدق ما ذكرنا فانه اذا قال لعبده اكرم زيدا ان جاءك فهل يجد المولى من نفسه انه انشا انشائين وجعل امرين
احدهما وجوب اكرام زيد عند مجيئه والاخر كون مجيئه سببا لوجوب اكرامه او ان الثاني مفهوم منتزع من الاول
لا يحتاج الى جعل مغاير لجعله ولا الى بيان مخالف لبيانه ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك
ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب الصلوة عند الاول وطلب تركها عند الثاني فان اراد
تباينهما مفهوما فهو اظهر من ان يخفى كيف وهما محمولان مختلفا الموضوع وان اراد كونهما مجعولين بجعلين فالحوالة
على الوجدان لا البرهان وكذا لو اراد كونهما مجعولين بجعل واحد فان الوجدان شاهد على ان السببية والمانعية
في المثالين اعتباران منتزعان كالمسببية والمشروطية والممنوعية مع ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب
الصلوة ليس جعلا للايجاب استتباعا كما ذكره بل هو اخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك هذا كله مضافا الى انه
لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم انه بجعل مستقل او لا فانا لا نعقل من جعل الدلوك سببا
للوجوب خصوصا عند من لا يرى كالاشاعرة الاحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة في الافعال الا انشاء
الوجوب عند الدلوك والا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم ذاته بان يكون فيه معنى يقتضي ايجاب
الشارع فعلا عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع ولا نعقلها ايضا صفة اوجدها الشارع فيه
باعتبار الفصول المنوعة ولا الخصوصيات المصنفة او المشخصة هذا كله في السبب والشرط والمانع والجزء واما
الصحة والفساد فهما في العبادات موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به او مخالفته له ومن المعلوم ان هاتين
الموافقة والمخالفة ليستا بجعل جاعل واما في المعاملات فهما ترتب الاثر عليها وعدمه فمرجع ذلك الى سببية

هذه المعاملة لاثرها وعدم سببية تلك فان لوحظت المعاملة سببا لحكم تكليفي كالبيع لاباحة التصرفات
والنكاح لاباحة الاستمتاعات فالكلام فيهما يعرف مما سبق في السببية ولواحقها وان لوحظت سببا لامر آخر كسببية
البيع للملكية والنكاح للزوجية والعتق للحرية وسببية الغسل للطهارة فهذه الامور بنفسها ليست احكاما شرعية
نعم الحكم بثبوتها شرعي وحقائقها اما امور اعتبارية منتزعة من الاحكام التكليفية كما يقال الملكية كون الشيء بحيث
يجوز الانتفاع به وبعوضه والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الاكل والشرب والصلوة نقيض النجاسة
واما امور واقعية كشف عنها الشارع فاسبابها على الاول في الحقيقة اسباب للتكاليف فتصير سببية تلك الاسباب
في العلاقة كمسبباتها امورا منتزعة وعلى الثاني يكون اسبابها كنفس المسببات امورا واقعية مكشوفا عنها
ببيان الشارع وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الاسباب ومما ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من
اسباب هذه الامور كسببية الغليان في العصير للنجاسة وكالملاقاة لها والسبي للرقية والتنكيل للحرية والرضاع
لانفساخ الزوجية وغير ذلك فافهم وتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام نعم لو كان وعلى الاول يكون وجوب
ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني
بالنص لا بثبوته في الزمان الاول حتى يكون استصحابا والوقت فيه ان الموقت قد يتردد وقته بين زمان وما بعده
فيجري الاستصحاب واورد عليه تارة بان الشك قد يكون في النسخ واخرى بان الشك قد يحصل في التكليف
كمن شك في وجوب اتمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحا للافطار وثالثة بانه قد يكون اول الوقت
وآخره معلوما ولكنه يشك في حدوث الآخر والغاية فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب او الندب او الحكم بعدمهما
عند عروض ذلك الشك الى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الامر هذا ولكن الانصاف عدم ورود شيء من ذلك
عليه اما الشك في النسخ فهو خارج عما نحن فيه لان كلامه في الموقت من حيث الشك في بعض اجزاء الوقت كما اذا
شك في جزء مما بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله اجلس في المسجد من الظهر الى العصر وهو الذي ادعى ان
وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل واما الشك في ثبوت هذا الحكم الموقت لكل يوم او نسخه في هذا
اليوم فهو شك لا من حيث توقيت الحكم بل من حيث نسخ الموقت فان وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم
يكن استصحابه عدمه من الاستصحاب المختلف فيه لان اثبات الحكم في الزمان الثاني لعموم الامر الاول للازمان
ولو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقة الشارع بل كل شارع على ارادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة
لا من عموم لفظي زماني وكيف كان فاستصحاب عدم النسخ لرفع احتمال حصول التخصيص في الازمان كاستصحاب عدم
التخصيص لرفع احتمال التخصيص في الافراد واستصحاب عدم التقييد لدفع ارادة المقيد من المطلق والظاهر
ان مثل هذا ليس محلا لانكاره ولهذا اثباتا للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الاول بل العموم دليله لا
كما لا يخفى وبالجملة فقد صرح المفصل بان الاستصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفيات ومثل هذا الاستصحاب
مما انعقد على اعتباره الاجماع بل الضرورة كما تقدم في كلام المحدث الاسترابادي ولو فرض وقوع حكم لم يثبت

لامن دليله ولا من الخارج عموم زماني فهو خارج عن محل النزاع الاصطلاحي داخل فيما ذكره من ان الامر اذا لم يكن للتكرار يكفي فيه المرة ولا وجه للنقض به في مسئلة الموقت واما الشك في تحقق المانع كالمرض المبيح للافطار والسفر الموجب له وللقصر والضرر المبيح لتناول المحرم فهو الذي ذكر المفصل في اخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعا للحكم الوضعي فان السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في وجوبه وكذا الحضر وكذا الامن من الضرر في ترك المحرم فاذا شك في وجود شيء من ذلك استصحب الحالة السابقة لوجوده او عدمه ويتبعه بقاء الحكم التكليفي السابق بل قد عرفت فيما مر عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي الا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه وهو الحكم الوضعي في المقام مثلا اذا اوجب الشارع الصوم الى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم فاذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور ولم يحرز الشرط بالاستصحاب اغنى عن استصحاب المشروط بل لم يبق مجرى له لان معنى استصحاب الشرط ترتيب اثار وجوده وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلل الناقصة وح فلا يبقى الشك في بقاء المشروط وبعبارة اخرى الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط و الاستصحاب في الشرط وجودا او عدما مبين لبقاء المشروط او لارتفاعه فلا يجري فيه الاستصحاب الا معاضدا لا الشرط الا مزيل له ولا معاضد كما فيما نحن فيه وسيتضح ذلك في مسئلة الاستصحاب في الامور الخارجية في بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع انشاء الله ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه بما اذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي فانه ان جرى معه استصحاب الوقت اغنى عن استصحاب الحكم التكليفي كما عرفت في الشرط فان الوقت شرط او سبب والا لم يجر استصحاب الحكم التكليفي لانه كان متحققا بقيد ذلك الوقت فاذا الصوم المقيد وجوبه بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان المشكوك كونه من النهار واما بقاء الحكم المقيد بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهارا كما سيجيء توضيحه في نفي الاصول المثبتة انشاء الله و بقائه على هذا الوجه من التقييد لا يوجب تحقق القيد والمرادة والشك في القيد يوجب الشك في المقيد فلا يجري الاستصحاب فيه اللهم الا ان يقال انه يكفي في الاستصحاب تنجز التكليف سابقا وان كان لتعليقه على امر حاصل فيما لو عرفنا اذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج ان الوجوب ارتفع فاذا شك في ارتفاعها يكون شكا في ارتفاع الحكم المنجز وبقائه وان كان الحكم المعلق عليه لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه لانه لا ارتفاع الشرطية لا يوجب ارتفاع الشرطية الا ان استصحاب وجود ذلك الامر المعلق عليه كاف في عدم جريان الاستصحاب الذي فانه حاكم عليه كما ستعرف نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشك في الوقت كما لو كان الوقت مرددا بين امرين كذهاب الحمرة واستتار القرص انحصر الامر في اجراء استصحاب التكليف فتامل والحاصل ان النقض عليه بالنسبة الى الحكم التكليفي المشكوك بقائه من جهة الشك في سببه او شرطه او مانعه غير متجه لان مجرى الاستصحاب في هذه الموارد اولا وبالذات هو نفس السبب والشرط والمانع ويتبعه بقاء الحكم التكليفي ولا يجوز اجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء الا اذا فرض انتفاء استصحاب الامر الوضعي قوله وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا

بافادة الامر التكرار الخ قد يكون التكرار مرددا بين حصين كما اذا علمنا بانه ليس للتكرار الدائمي لكن العدد المتكرر كان مرددا بين الزائد والناقص وهذا الايراد لا يندفع بما ذكره قده من ان الحكم في التكرار كالامر الموقت كما لا يخفى فالصواب ان يقال اذا ثبت وجوب التكرار فالشك في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة يرجع الى الشك في مقدار التكرار المتردد بين الزائد والناقص ولا يجري فيه الاستصحاب لان كل واحد من المكرر ان كان تكليفا مستقلا فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل وحكمه النفي بما مر من البرائة لا الاثبات بالاستصحاب كما لا يخفى وان كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المامور به بان يكون الامر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجعه الى الشك في جزئية شيء للمامور به وعدمها ولا يجري فيه ايضا الاستصحاب لان ثبوت الوجوب لباقي الاجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيته بل لا بد من الرجوع الى البرائة او قاعدة الاحتياط قوله ولان ذمة المكلف مشغولة حتى يأتي بها في اي زمان كان قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله في العبارة الاولى ثم انه لو شك في كون الامر للتكرار او المرة كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزائد والناقص وكذا لو امر المولى بفعل له استمرار في الجملة كالجلوس في المسجد ولم يعلم مقدار استمراره فان الشك بين الزائد والناقص يرجع مع فرض كون الزائد المشكوك واجبا مستقلا على تقدير وجوبه الى اصالة البرائة ومع فرض كونه جزء يرجع الى مسئلة الشك في الجزئية والعدم قوله ويتوهم ان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباها غير خفي على المتامل الظاهر انه دفع اعتراض على تنويعه في ثبوت الحكم في كل جزء من الوقت بفعل الامر بين كونه للفور وعدمه ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الامر الفوري لان كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه لان الفور المنزل عند المتوهم منزلة الموقت المضيق اما ان يراد المسامحة في اول ازمنة الامكان وان لم يتبادر ففي ثانيها وهكذا واما ان يراد به خصوص الزمان الاول فاذا فات لم يثبت بالامر وجوب الفعل في الان الثاني لا فورا ولا متراخيا واما ان يراد به ثبوته في الان الثاني متراخيا وعلى الاول فهو في كل جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق وعلى الثاني فلا معنى للاستصحاب بناء على ما سنذكره من ان الاستصحاب لم يقل به احد فيما بعد الوقت وعلى الثالث يكون في الوقت الاول كالمضيق وفيما بعده كالامر المطلق وقد ذكر بعض شراح هذا الكتاب انه دفع هذا التوهم لاجل استلزامه الاحتياج الى الاستصحاب لاثبات الوجوب فيما بعد الوقت الاول ولم اعرف له وجها قوله فان هذا لم يقل به احد وقوله وكذا النهي لا يخفى انه قده لم يستوف اقسام الامر لان منها ما يتردد الامر بين الموقت بوقت يفوت الامر بفواته وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت كما اذا شككنا في ان الامر بالغسل في يوم الجمعة مط فيجوز الاتيان به في كل جزء من ايامها او موقت الى الزوال وكذا وجوب الفطرة بالنسبة الى يوم العيد فان الظاهر انه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفي هنا ابتداء قوله بل هو اولى لان مطلقه الخ كانه قده لم يلاحظ الا الاوامر والنواهي اللفظية المبينة المدلول اذ لا اذا قام الاجماع او دليل لفظي مجمل على حرمة شيء في زمان ولم يعلم بقائها بعده كحرمة الوطي للحائض المرددة بين اختصاصها بايام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع الا بالاغتسال وكحرمة العصير العنبي بعد ذهاب

ثلث بغير النار وحليته عصير الزبيب والتمر بعد غليانهما الى غير ذلك مما لا يحصى فلا مانع في ذلك كله من الاستصحاب
قوله فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق اه الظاهر ان مراده من سببية السبب تأثيره لا كونه
سببا في الشرع وهو الحكم الوضعي لان هذا الانقسام الى ما ذكره من الاقسام لكونه دائما في جميع الاسباب الى ان ينسخ فان اراد
من النظر في كيفية سببية السبب تحصيل مورد الشك في كيفية السببية ليكون موردا للاستصحاب في المسبب فهو مناف
لما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في التكليفيات الا تبعا لجريانه في الوضعيات وان اراد من ذلك نفي مورد الشك في
كيفية سببية السبب ليجري الاستصحاب في المسبب فانت خبير بان موارد الشك كثيرة فان المسبب قد يتردد بين الدائم
والموقت كالخيار المسبب عن الغبن المتردد بين كونه دائما لولا المسقط وبين كونه فوريا وكالشفعة المرددة بين كونه
دائما لولا المسقط وبين كونه موقوتا وكالشفعة المرددة بين كونه مستمرا الى الصبح لو علم به ليلا ام لا وهكذا او
الموقت قد يتردد بين وقتين كالكسوف الذي هو سبب لوجوب الصلوة المردد وقتها بين الاخذ في الانجلاء وتمامه
قوله وكذا الكلام في الشرط والمانع اه لم اعرف المراد من الحاق الشرط والمانع بالسبب في الحاصل من النظر في كيفية
شرطية الشرط انه قد يكون نفس الشيء شرطا للشيء على الاطلاق كالطهارة من الحدث الاصغر للمس ومن الاكبر للمكث في
المساجد ومن الحيض للوطي ووجوب العبادة وقد يكون شرطا له في حال دون حال كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلوة
مع التمكن لا مع عدمه وقد يكون حدوثه في زمان ما شرطا للشيء فيبقى المشروط ولو بعد ارتفاع الشرط كالاستطاعة
للحج وقد يكون تاثير الشرط بالنسبة الى فعل دون اخر كالوضوء العذري المؤثر فيما ياتي به حال العذر فاذا شككنا
في مسئلة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة فلا مانع من استصحابه وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط
بحال التمكن من الشرط كما اذا ارتفع التمكن من ازالة النجاسة في اثناء الوقت فانه لا مانع من استصحاب الوجوب
وكذا لو شككنا في ان الشرط في اباحة الوطي الطهارة بمعنى النقاء من الحيض او ارتفاع حدث الحيض وبالجملة فلا اجد
كيفية شرطية الشرط مانعة عن اجراء الاستصحاب في المشروط بل قد يوجب اجرائه فيه قوله فظهر مما ذكرنا ان
الاستصحاب المختلف فيه لا يجري الا في الاحكام الوضعية اعني نفس الاسباب والشروط والموانع لا يخفى ما في هذا
التفريع فانه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية بمعنى نفس الاسباب والشروط ولا عدمه
فيها بالمعنى المعروف نعم علم من كلامه عدم الجريان في المسببات ايضا لزعمه انحصارها في المؤبد والموقت بوقت
محدود معلوم فينبغي ان يراد ان احدهما نفس الحكم الوضعي وهو جعل الشيء سببا لشيء او شرطا واللازم عدم جريان
الاستصحاب فيها لعين ما ذكره في الاحكام التكليفية والثاني نفس الاسباب والشروط ويرد عليه ان نفس السبب و
الشرط والمانع ان كان امرا غير شرعي فظاهر كلامه حيث جعل محل الكلام في الاستصحاب المختلف فيه هي الامور الشرعية
خروج مثل هذا عنه كحيوة زيد ورطوبة ثوبه وان كان امرا شرعيا كالطهارة والنجاسة فلا يخفى ان هذه الامور
الشرعية مسببة عن اسباب فان النجاسة التي مثل بها في الماء المتغير مسببة عن التغير والطهارة التي مثل بها
في مسئلة المتيمم مسببة عن التيمم فالشك في بقائها لا يكون الا للشك في كيفية سببية السبب الموجب لاجراء

ثبات الاقسام المذكورة في
السبب لا يصح في التابع وان
جرى كلها او بعضها في التابع
ان لوحظ كونه سببا للعقاب
التابع بعد الاعتبار بالنظر اذ
السبب كذلك اعلم الحكم
لوحظ كونه سببا للعقاب
وكذا ما ذكره [illegible]
الاستصحاب [illegible]
الحكم الخ فان [illegible]

وكذا الوضوء كما في بقاء ايامه
الفعل او المسح بعد الوضوء العذري
اذا كان فعل الشرط بدل
زوال العذر نتجه

الاستصحاب

الاستصحاب في المسبب اعني النجاسة والطهارة وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب دعوى ان الممنوع
في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب من الاسباب الا تبعا لجريانه في نفس الاسباب مدفوعة بان النجاسة
كما حكاه المفصل من الشهيد انها عبارة عن وجوب الاجتناب والطهر الحاصل من التيمم الا الاباحة الدخول في الصلوة
المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفي قوله ووقوعه في الاحكام الخمسة
انما هو بتبعيتها اه قد عرفت وستعرف ايضا انه لا اخفاء في ان استصحاب النجاسة لا معنى له الا ترتيب اثرها
اعني وجوب الاجتناب في الصلوة والاكل والشرب فليس هنا استصحاب الحكم التكليفي لا ابتداء ولا تبعا وهذا
كاستصحاب حيوة زيد فان حقيقة ذلك هو الحكم بحرمة عقد زوجته والتصرف في ماله وليس هذا استصحاب
لهذا التحريم بل التحقيق كما سيجي عدم جواز اجراء الاستصحاب في الاحكام التي يستفهم موضوعاتها لان استصحاب
وجوب الاجتناب مثلا ان كان بملاحظة استصحاب النجاسة فقد عرفت انه لا يبقى لهذه الملاحظة شك في وجوب
الاجتناب لما عرفته من ان حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين
بالطهارة وان كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب فان وجوب الاجتناب سابقا عن الماء المذكور
انما كان من حيث كونه نجسا لان النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب فما لم يحرز الموضوع في حال الشك لم يجر
الاستصحاب كما سيجي في مسئلة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب ثم اعلم انه بقي هنا شبهة اخرى
في منع جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية مطلقا وهي ان الموضوع للحكم التكليفي ليس الا فعل المكلف
ولا ريب ان الشارع بل كل حاكم انما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثم يحكم عليه وح
فاذا امر الشارع بفعل كالجلوس في المسجد مثلا فان كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشيء اصلا
فلا اشكال في عدم ارتفاع وجوبه الا بالاتيان اذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرافع من قيود الفعل لم يكن مطلقا
مقيدا بعدم هذا القيد من اول الامر والمفروض خلافه وان كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم
ذلك القيد موجبا لانعدام الموضوع فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه بل لم يكن مطلوبا من
اول الامر وح فاذا شك في الزمان المتاخر في وجوب الجلوس يرجع الشك الى الشك في كون الموضوع
للوجوب هو الفعل المقيد او الفعل المعرى عن هذا القيد ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا لان معنا
اثبات حكم كان متيقنا لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع وهذا غير متحقق فيما نحن
فيه وكذا الكلام في غير الوجوب من الاحكام الاربعة الاخر لاشتراك الجميع في كون الموضوع لها هو فعل المكلف
الملحوظ للحاكم خصوصا الحكيم بجميع مشخصاته خصوصا عند القائل بالتحسين والتقبيح لمدخلية المشخصات في الحسن
والقبح حتى الزمان فبه ينتقض ما يقال انه كما يمكن ان يجعل الزمان ظرفا للفعل بان يقال ان التبريد في زمان
الصيف مطلوب فلا يجري الاستصحاب اذا شك في مطلوبيته في زمان اخر امكن ان يقال ان التبريد
مطلوب في الصيف على ان يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيدا للطلب فيجوز استصحاب الطلب

مابه

وكان الفعلة

اذا

اذا شك فی بقائه بعد الصبغ ان الموضوع باق على حاله فی كما لبثين توضيح الاندفاع ان الغبة فی الحقيقة راجع الى
الموضوع ونقيدا الطلب به احيانا فی الكلام مسامحة فی التعبير كما لا يخفى فافهم وبالجملة فيختص مجرى الاستصحاب
فی الامور القابلة للاستمرار فی موضوع وللارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه كالطهارة والنجاسة والملكية
والزوجية والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك ومن ذلك يظهر عدم جريان الاستصحاب فی الحكم الوضعی ايضا اذا تعلق
بفعل الشخص هذا والجواب عن ذلك ان مبنى الاستصحاب خصوصا اذا استند فيه الى الاخبار على القضايا العرفية المتحققة
فی الزمان السابق التی ينتزعها العرف من الادلة الشرعية فانهم لا يرتابون فی انه اذا ثبت تحريم فعل فی زمان
ثم شك فی بقائه بعده ان الشك فی هذه المسئلة فی استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها وان كان مقتضى
المداقة العقلية كون الزمان قيدا للفعل وكذا الاباحة والكراهة والاستحباب نعم قد يتحقق فی بعض الواجبات
موارد لا يحكم العرف بكون الشك فی الاستمرار مثلا اذا ثبت فی يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شككنا فی الغد
انه واجب اليوم عند الزوال فلا يحكمون باستصحاب ذلك ولا يبنون على كونه مما شك فی استمراره وارتفاعه
بل يحكمون فی الغد باصالة عدم الوجوب قبل الزوال اما لو ثبت ذلك مرارا ثم شك فيه بعد ايام فالظاهر حكمهم بان
هذا الحكم كان مستمرا وشك فی ارتفاعه فيستصحب ومن هنا ترى الاصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند
الشك فی حدوث التكليف بالقصر وباستصحاب وجوب العبادة عند شك المراة فی حدوث الحيض لا من جهة
اصالة عدم السفر الموجب للقصر وعدم الحيض المقتضى لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب التمام لانه من آثار عدم السفر
الشرعی الموجب للقصر وبوجوب العبادة لانه من آثار عدم الحيض بل من جهة كون التكليف بالتمام وبالعبادة عند
زوال كل يوم امرا مستمرا عندهم وان كان التكليف يتجدد يوما فيوما فهو فی كل يوم مسبوق بالعدم فينبغی
ان يرجع الى استصحاب عدمه لا الى استصحاب وجوده والحاصل ان المعيار حكم العرف بان الشیء الفلانی كان
مستمرا فارتفع وانقطع وانه مشكوك الانقطاع ولولا ملاحظة هذا التخيل العرفی لم يصدق على النسخ
انه رفع للحكم الثابت ولمثله فان عدم التكليف فی وقت الصلوة بالصلوة الى القبلة المنسوخة رفع
فی الحقيقة للتكليف لا رفع ونظير ذلك فی غير الاحكام الشرعية ما سيجیء من اجراء الاستصحاب فی مثل الكرية
وعدمها وفی الامور التدريجية المتجددة شيئا فشيئا وفی مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الاجزاء فيما لا
يكون الموضوع فيه باقيا الا بالمسامحة العرفية كما سيجیء ان شاء الله تعالى حجة القول السابع وجوابها يظهر
بعد بيانه وتوضيح القول فيه فنقول قد نسب جماعة الى الغزالی القول بحجية الاستصحاب وانكارها فی استصحاب
حال الاجماع وظاهر ذلك كونه مفصلا فی المسئلة وقد ذكر فی النهاية مسئلة الاستصحاب ونسب الحجية
منهم الغزالی ثم اطال الكلام فی ادلة النافين والمثبتين ثم ذكر عنوانا اخر لاستصحاب حال الاجماع ومثل
له بالمتيمم اذا رای الماء فی اثناء الصلوة وبالخارج من غير السبيلين من المتطهر ونسب الى الاكثر ومنهم الغزالی
عدم حجيته الا ان الذی يظهر بالتدبر فی كلامه المحكی فی النهاية هو انكار الاستصحاب المتنازع فيه راسا وان ثبت

فی الشك فی الموضوع
من رجعی او الحكم الوضعی
الذی موضوعه غير فعل المكلف
يكون لا محالة فی بقاء المحمول مع
القطع ببقاء الموضوع فان
الشك فی بقاء حيوة زيد ورطوبة
ثوبه ونجاسة بدنه مثلا فی الزمان
الثانی لا يكون من جهة الموضوع
فان الموضوع فی الاول نفس المهية
وفی الثانی والثالث نفس الثوب والبدن
والمفروض القطع ببقائها فی
الزمان الثانی

موضوعه

المستصحب

المستصحب بغير الاجماع من الادلة المختصة دلالتها بالحال الاول المعلوم انتفاؤها فی الحال الثانی فانه قد يعبر عن
جميع ذلك باستصحاب حال الاجماع كما ستعرف فی كلام الشهيد وانما المسلم عنده استصحاب عموم النص او اطلاقه الخارج
عن محل النزاع بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة فمنشا نسبة التفصيل المذكور الى الغزالی الاستصحاب على استصحاب
عموم النص او اطلاقه وتخصيص عنوان ما انكره باستصحاب حال الاجماع وان صرح فی اثناء كلامه بالحاق غيره مما يشبهه
فی اختصاص مدلوله بالحالة الاولى به فی منع جريان الاستصحاب فيما ثبت كما قال فی الذكرى بعد تقسيم حكم العقل
الغير المتوقف على الخطاب على خمسة اقسام ما يستقل به العقل كحسن العدل والتمسك باصل البرائة وعدم الدليل
دليل العدم والاخذ بالاقل عند فقد دليل على الاكثر الخامس اصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع
وحال الاجماع فی محل الخلاف مثاله المتيمم آه واختلف الاصحاب فی حجيته وهو مقرر فی الاصول انتهى ونحوه ما حكى
عن الشهيد الثانی فی مسئلة ان الخارج من غير السبيلين ناقض ام لا وفی مسئلة المتيمم آه وصاحب الحدائق فی
الدرر النجفية بل استظهر هذا من كل من مثل لمحل النزاع بمسئلة المتيمم كالمعتبر والمعالم وغيرهما ولا بد من
نقل عبارة الغزالی المحكية فی النهاية حتى يتضح حقيقة الحال قال الغزالی على ما حكاه فی النهاية المستصحب ان
اقر بانه لم يقم دليلا فی المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافی فسيأتی بيان وجوب الدليل على النافی وان
ظن اقامة الدليل فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذی دل الدليل على دوامه فان كان لفظ الشارع فلا بد
من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها
عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان بالاجماع فالاجماع انما
انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع
كما ان المخالف فی انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا
بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال
العدم المجمع عليه لعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الجامع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على
البرائة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع وكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم
فانتفى الاجماع عند الوجود وهنا دقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه والاجماع
يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف
مقر بان العموم بصيغته شامل لمحل الخلاف فان قوله عليه وآله الصلوة والسلام لا صيام لمن لا يبيت الصيام من
الليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول المسلم شمول الصيغة لكنی اخصه بدليل فعليه
الدليل وهذا المخالف لا يسلم شمول الاجماع لمحل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف وعدم استحالة شمول
الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبه لها ثم قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف
اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع والا لم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حال

ستعرف كلام الشهيد

العدم

العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان
يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ذلك الدليل ليس هو الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم
وان كان نصا فليبينه حتى ينظر هل يتناول حال الوجود ام لا لا يقال لم ينكروا على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود
قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه
لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل لان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت
ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو
اخبر عن قعود الامير واكله ودخول الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها وكذا خبر
الشارع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر في دوامها الى دليل اخر انته هي و
لا يخفى ان كثيرا من كلماته خصوصا قوله اخبر الشارع عن دوامها مع عدم الماء صريح في ان هذا الحكم غير مختص با
لاجماع بل يشمل كل دليل يدل على قضية مهملة من حيث الزمان بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلي في الزمان الاول
والعجب من شارح المختصر حيث انه نسب القول بحجية الاستصحاب الى جماعة منهم الغزالي ثم قال ولا فرق عند من يرى
صحة الاستدلال به بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف كونه نصابا ان الزكوة لم تكن واجبة
علينا والاصل البقاء او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج منه
متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه انتهى ولا يخفى ان المثال الثاني مما نسب الى الغزالي
انكار الاستصحاب فيه كما عرفت من النهاية ومن عبارة الغزالي المحكية عنه فيها ثم ان السيد صدر الدين
جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي تارة بان قوله بحجية الاستصحاب ليس مبنيا على ما جعله القوم دليلا من
حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الاجماع واخرى بان
غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان الثاني والحالة الثانية
لاجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه ينفي الخلاف فكيف يدل على كون المختلف
فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف النص والعموم
ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده ويكون غرضه من قوله فلا بد له من سبب الرد على من ادعى ان علة الدوام
هو مجرد تحقق الشيء في الواقع وان الاذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر كذلك وان
الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امر ايضا كعادة او امارة او غيرهما انتهى اقول اما الوجه الاول فهو كما
ترى فان التمسك بالروايات ليس له اثر في كلام الخاصة الذين هم الاصل في تدوينها في كتبهم فضلا عن العامة
واما الوجه الثاني فعليه ان منشأ التعجب من تناقض قوليه حيث ان ما ذكره في استصحاب حال الاجماع من اختصاص
دليل الحكم بالحالة الاولى بعينه موجود في بعض صور استصحاب غير الاجماع فانه اذا ورد النص على وجه يكون
ساكتا بالنسبة الى ما بعد الحالة الاولى كما اذا ورد ان الماء ينجس بالتغير مع فرض عدم اشعار فيه بحكم ما بعد زوال

التغير

التغير فان وجود هذا الدليل بوصف كونه دليلا مقطوع العدم في الحالة الثانية كما في الاجماع واما قوله فحجة
من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن بوجود المدلول في الآن الثاني الى آخر ما ذكره ففيه اولا انه اذا
علم الدليل او ظن الامارة بوجود مضمون هذا الدليل الساكت اعني النجاسة في المثال المذكور فامكان حمل هذا الدليل
على الدوام ان اريد به امكان كونه دليلا على الدوام فهو ممنوع لامتناع دلالته على ذلك لان دلالة اللفظ لا بد
له من سبب واقتضاء والمفروض عدمه وان اريد امكان كونه مرادا في الواقع من الدليل وان لم يكن الدليل مفيدا له
ففيه بعد منع اختصاصه بالاجماع عند العامة الذي هو نفس مستند الحكم لا كاشف عن مستنده الراجع الى النص
وجريان مثله في المستصحب الثابت بالفعل او التقرير فانه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام ان هذا
المقدار من الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزالي في نفي استصحاب حال الاجماع لان مناط نفيه لذلك كما عرفت من تمثيله
بموت زيد وبناء داره احتياج الحكم في الزمان الثاني الى دليل او امارة هذا وعلى كل حال فلو فرض كون الغزالي
مفصلا في المسألة بين ثبوت المستصحب بالاجماع وثبوته بغيره فيظهر رده مما ظهر من تضاعيف ما تقدم من ان
ادلة الاثبات لا يفرق فيها بين الاجماع وغيره خصوصا ما كان نظير الاجماع في السكوت عن حكم الحالة الثانية
خصوصا اذا علم عدم ارادة الدوام منه في الواقع كالفعل والتقرير وادلة النفي كذلك لا يفرق فيها بينهما ايضا وكذا
لو فرق بينهما بان الموضوع في النص مبين يمكن العلم بتحققه وعدم تحققه في الآن اللاحق كما اذا قال الماء اذا
تغير نجس فان الماء موضوع والتغير قيد للنجاسة فاذا زال التغير امكن استصحاب النجاسة للماء واذا قال الماء
المتغير نجس فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغير فاذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب لان الموضوع هو
المتلبس بالتغير وهو غير موجود كما اذا قال الكلب نجس فانه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحا فاذا فرض
انعقاد الاجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير فالاجماع امر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعا والتغير قيدا
للنجاسة او ان الموضوع هو المتلبس بوصف التغير وكذلك اذا انعقد الاجماع على جواز تقليد المجتهد في حال
حيوته ثم مات فانه لا يتعين الموضوع حتى يجري عند ارادة الاستصحاب لكن هذا الكلام جار في جميع الادلة الغير
اللفظية نعم لو ما سيجيء ونقدم من ان تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة ولا بمراجعة الادلة
الشرعية يكون في دفع الفرق المذكور فتراهم يجرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه
في الزمان اللاحق كما سيجيء في مسألة اشتراط بقاء الموضوع انتهى حجة القول التاسع وهو المفصل بين
ما ثبت استمرار المستصحب والحاجة في الارتفاع الى الرافع وبين غيره ما يظهر من اخر كلام المحقق في المعارج كما تقدم
في نقل الاقوال حيث قال والذي نختاره ان ننظر في دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار
الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وجد الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل
على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بها فكذا بعده كان صحيحا فان المقتضي للتحليل
وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضي

لانه

لا يقال ان المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا فيلزم دوام الحل
نظرا الى وقوع المقتضي لا دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه لم يكن
ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا اخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى وحاصل هذا الاستدلال يرجع
الى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرافع وفيه ان الحكم بوجود الشيء لا يكون الا مع العلم بوجود علته التامة التي
من اجزائها عدم الرافع فعدم العلم به يوجب عدم العلم بتحقق العلة التامة الا ان يثبت التعبد من الشارع بالحكم
بالعدم عند عدم العلم به وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب والاولى الاستدلال له بما استظهرناه من
الروايات السابقة بعد نقلها من ان النقض رفع الاثر المستمر في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك فلا بد ان يكون
متعلقه ما يكون له استمرار واتصال وليس ذلك نفس اليقين لانتقاضه بغير اختيار المكلف فلا يقع في حيز التحريم
ولا احكام اليقين من حيث هو وصف من الاوصاف لارتفاعها بارتفاعه قطعا بل المراد به بدلالة الاقتضاء
الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين لان نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى محصل فلا بد ان
يكون احكام المتيقن كنفسه مما يكون مستمرا لولا الناقض هذا ولكن لا بد من التامل في ان هذا المعنى جار في
المستصحب العدمي ام لا ولا يبعد تحققه فتامل ثم ان نسبة القول المذكور الى المحقق قده مبني على ان مراده من
دليل الحكم في كلامه بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور هو المقتضي وعلى ان يكون حكم الشك في
وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء اما لدلالة دليله المذكور على ذلك واما لعدم القول بالاثبات في
الشك في الرافعية والانكار في الشك في وجود الرافع وان كان العكس موجودا كما سيجيء من المحقق السبزواري
لكن في كلا الوجهين نظر اما الاول فلامكان الفرق في الدليل الذي ذكره لان مرجع ما ذكره في الاستدلال الى
جعل المقتضي والرافع من قبيل العام والمخصص فاذا ثبت عموم المقتضي وهو عقد النكاح لحل الوطي في جميع الاوقات
فلا يجوز رفع اليد عنه بالالفاظ التي وقع الشك في كونها مزيلة لقيد النكاح اذ من المعلوم ان العموم لا يرفع
اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص او ثبت تخصيص العام وهو المقتضي لحل الوطي اعني عقد النكاح بمخصص
وهو اللفظ الذي اتفق على كونه طلاقا مزيلا لقيد النكاح فاذا شك في تحققه وعدمه فيمكن منع التمسك با
لعموم اذ الشك ليس في طرو التخصيص على العام بل في وجود ما خصص العام به يقينا فيحتاج اثبات عدمه المتيقن
للتمسك بالعام الى اجراء الاستصحاب بخلاف ما لو شك في اصل التخصيص فان العام يكفي لاثبات حكمه في مورد
الشك وبالجملة فالفرق بينهما ان الشك في الرافعية فيما نحن فيه من قبيل الشك في تخصيص العام زائدا
على ما علم تخصيصه نظير ما اذا ثبت تخصيص العلماء في اكرم العلماء بمرتكبي الكبائر وشك في تخصيصه بمرتكب
الصغائر فانه يجب التمسك بالعموم والشك في وجود الرافع فيما نحن فيه شك في وجود ما خصص العام به يقينا نظير
ما اذا علم تخصيصه بمرتكبي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب وعدمه في عالم فانه لولا احراز عدم الارتكاب بالاستصحاب
العدم الذي مرجعها الى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في ايجاب اكرام ذلك المشكوك واما دعوى عدم

الفصل

الفصل بين الشكين من الوجه المذكور وفيه ما لا يخفى ثم يمكن ان يقال ان المحقق قده لم يتعرض لحكم الشك في وجود الرافع
لانه لما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس الا النسخ وجريان الاستصحاب فيه اجماعي بل ضروري كما تقدم واما الشبهة
الموضوعية فقد تقدم خروجها في كلام القدماء عن مسئلة الاستصحاب المعدود في ادلة الاحكام فالتكلم فيها انما
يقع تبعا للشبهة الحكمية ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الاحكام وعدم جريانه كالاستصحاب في الموضوعات الخارجية
فترى المنكرين يمثلون بما اذا غبنا عن ساحل البحر لم يحكم العادة ببقائه فانه لا يحكم ببقائه بمجرد احتماله والمثبتين بما
اذا غاب زيد عن اهله وماله فانه يحرم التصرف فيهما بمجرد احتمال الموت ثم ان ظاهر عبارة المحقق وان اوهم اختصاص
مورد كلامه بصورة دلالة المقتضي على تابيد الحكم فلا يشمل ما لو كان الحكم موقتا حتى جعل بعض هذا من وجوه الفرق بين
قول المحقق والمختار بعد ما ذكر وجوها اخر ضعيفة بحيث فارقه لكن مقتضى دليله شموله لذلك اذا كان الشك في
رافعية شيء للحكم قبل مجيء الوقت حجة القول العاشر ما حكي عن المحقق السبزواري في الذخيرة فانه استدل على
نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الاطلاق بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب ثم رده بان استمرار الحكم
تابع لدلالة الدليل والاجماع انما دل على النجاسة قبل الممازجة ثم قال لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي
لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول
التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره
ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه يكون على اقسام ثم ذكر الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الشيء من جهة اجمال
معنى ذلك الشيء والشك في كون الشيء مصداقا للرافع المبين مفهوما والشك في كون الشيء رافعا مستقلا ثم قال
ان الخبر المذكور انما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك وذلك انما يعقل في القسم الاول من تلك الاقسام
الاربعة دون غيره لان غيره لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما يحصل
النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك
في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما يعقل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا
للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض لليقين بالشك
وانما يكون ذلك في صورة خاصة دون غيرها انتهى كلامه رفع مقامه اقول ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشك
في استمرار الحكم فيما عدا القسم الاول ايضا وانما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها ويرد عليه اولا ان الشك
واليقين قد يلاحظان بالنسبة الى الطهارة مقيدة بكونها قبل حدوث ما يشك في كونه رافعا ومقيدة بكونها بعده فيتعلق
اليقين بالاولى والشك بالثانية واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد سواء كان قبل حدوث
ذلك الشيء او بعده فهذا الشك كان حاصلا من قبل كما ان اليقين باق من بعد وقد يلاحظان بالنسبة الى
الطهارة المطلقة وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد بل الشك متاخر عن اليقين ولا ريب ان المراد
باليقين والشك في قوله ع في صدر الصحيحة المذكورة لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وغيرها من اخبار

الاستصحاب

الاستصحاب هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد اعني الطهارة المطلقة فح فالنقض المنهي عنه هو نقض اليقين
بالطهارة بهذا الشك المتاخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين واما وجود الشيء المشكوك الرافعية فهو بوصف الشك
في كونه رافعا الحاصل من قبل سبب لهذا الشك فان كل شك لا بد له من سبب مثبت الوجود من الشك في وجود الرافع
فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء اخير للعلة التامة للشك المتاخر الناقض لا للنقض وثانيا ان رفع اليد عن
احكام اليقين عند الشك في بقائه وارتفاعه لا يعقل الا ان يكون مسببا عن نفس الشك لان التوقف في الزمان
اللاحق عن الحكم السابق او العمل بالاصول المخالفة له لا يكون الا لاجل الشك غاية الامر كون الشيء المشكوك لكونه
رافعا منشا للشك والفرق بين الوجهين ان الاول ناظر الى عدم الوقوع والثاني الى عدم الامكان وثالثا انما
ان النقض في هذه الصورة ليس بالشك لكنه ليس نقضا باليقين بالخلاف فلا يخفى ان ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة
ولكن تنقضه بيقين اخر حصر الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه وحرمة النقض بغيره شكا كان ام يقينا بوجود
ما شك في كونه رافعا الا ترى انه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع ان النقض بما هو متيقن من سبب الشك لا منه
لا يسمع وبالجملة فهذا القول ضعيف في الغاية بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل البسيط على خلافه وقد يتوهم ان
مورد صحيحة زرارة الاولى مما انكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه لان السؤال فيها عن الخفقة والخفقتين من نقضهما
للوضوء وفيه ما لا يخفى فان حكم الخفقة والخفقتين قد علم من قوله ع قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن وانما
سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما اذا وجدت امارة على النوم مثل تحريك شيء الى جنبه وهو لا يعلم فاجاب بعدم اعتبار
ما عدا اليقين بقوله ع لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين اه نعم يمكن ان يلزم
المحقق المذكور كما ذكرنا سابقا بان الشك في اصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك في تحقق النوم
فالنقض به لا بالشك فيه **حجة** القول العاشر ما ذكره المحقق الخونساري قده في شرح الدروس عند قول الشهيد
قده ويجزي ذو الجهات الثلث ما لفظه حجة القول بعدم الاجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار والحجر الواحد
لا يسمى بذلك وباستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي وبدون الثلثة لا يعلم المطهر الشرعي وحسنة
ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يخرجان عن الاصل لعدم صحة سندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الواردة
بالمسح بثلثة احجار واصل البرائة بعد ثبوت النجاسة ووجوب ازالتها لا يبقى بحاله الى ان قال بعد منع حجية
الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم
على قسمين باعتبار الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت نجاسة ثوب او بدن في زمان فيقولون
بعد ذلك يجب الحكم بنجاسته اذا لم يحصل العلم برفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي ما بعد
ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف فذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وذهب بعضهم الى حجية القسم الاول
واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر بالتامل فيها ولم نتعرض
لذكرها هنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا

قسميه

قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم
الفلاني بعد تحققه ثابت الى زمان حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا
حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده و
الدليل على حجيته امران احدهما ان هذا الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول عند التحقيق يرجع اليهما
فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين فيثبت ما ادعيناه اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية معينة
مثلا فعند الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن
العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما
على الثاني فالامر اظهر كما لا يخفى وثانيهما ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل
على المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على المعنى الذي ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي ان ينقض في زمان
اخر بالشك نظرا الى الروايات وهو بعينه ما ذكروه قلنا الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند
التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم
في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض الشك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع
العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية
معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين با
لشك واما اذا لم يثبت ذلك بل ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء
الاخر مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول غير جار فيه لعدم ثبوت حكم العقل
في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه
لا يخلو من اجمال وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات
لكنه لا يخلو عن تاييد للدليل الاول فتامل فان قلت الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وانت منعته الظاهر
انه من قبيل ما اعترفت به لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وهنا لم يحصل الظن المعتبر
شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصا مع معارضتهما بالروايات
المتقدمة فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين قلت كونه من قبيل الثاني ممنوع اذ لا
دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكر من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان
التغوط اذا حصل لا يصح الصلوة بدون الماء والتمسح رأسا لا بالثلثة ولا بشعب الحجر الواحد فهذا الاجماع
لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا
فلا يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت هب انه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور ولكن نقول قد ثبت بالاجماع
وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار او الاعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد

فما

فالمراد بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الاتيان به واجبا قلت يمنع الاجماع على
وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف بحيث لو اراد بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب بل الاجماع على
ترك الامرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين
مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معينة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك
الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب
شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او
على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم
بوجوب تلك الاشياء المرددة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد
منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا
عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك
بين تلك الاشياء او الغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن الامر كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب
الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء آخر فالظاهر من النص و
الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فمع لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا
حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر ام تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم
الى الغاية **هذا** مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتامل في خصوصيات الموارد واستنباط
احكامها عن هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضات والله الهادي الى سواء الطريق
انتهى كلامه رفع مقامه وحكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية حاشية اخرى له عند قول الشهيد ره ويحرم استعمال
الماء النجس والمشتبه آه ما لفظه وتوضيح الكلام ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما تمسكوا لها
ضعيف وغاية ما تمسكوا فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك وعلى تقدير تسليم
صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الاصل وعدم منعها بناء على ان هذا الحكم الظاهر انه من الاصول ويشكل
التمسك بالخبر في الاصول ان سلم التمسك به في الفروع نقول اولا الظاهر انه لا يظهر شموله للامور الخارجية
مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مراده بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليست احكاما شرعية
وان امكن ان يصير منشأ الحكم شرعي وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به ثم بعد
تخصيصه بالاحكام الشرعية فنقول الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم
من الخارج ان زوال تلك الحالة لا يستلزم زوال ذلك الحكم والآخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك
مثال الاول ان ثبت نجاسة ثوب باعتبار ملاقاته للبول فانه علم من اجماع او ضرورة ان النجاسة لا تزول
بزوال الملاقاة ومثال الثاني ما نحن فيه فانه ثبت وجوب الاجتناب عن الاناء باعتبار انه شيء يعلم

وكذا يلزم الحكم بثبات ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها منه

وعلى ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ويعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا الخ

وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل من الخارج ان زوال ذلك الوصف الذي
يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم وعلى هذا شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن
التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم الاول انه لا يزول
الحكم بزوال الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما ورد في الاخبار من ان اليقين لا ينقض بالشك
قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم اعني النجاسة بعد الملاقاة حاصل ما لم يرد عليه الماء
على الوجه المعتبر في الشرع فائدته ان عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة والآخر ان يعلم ثبوت الحكم
في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة ام لا وفائدة
انه اذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرنا من ان اثبات مثل هذا بمجرد
الخبر مشكل مع انضمام ان الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول وان اليقين لا ينقض بالشك
قد يقال ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه
اذ لو فرض عدم الدليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك
كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين بل في الامور الخارجية ايضا انتهى كلامه رفع
مقامه **اقول** لقد اجاد فيما افاد وجاء بما فوق المراد الا ان في كلامه مواقع للتامل فلنذكر مواقعه ونشير الى
وجهه فنقول قوله وبعضهم ذهب الى حجيته في القسم الاول ظاهره كصريح ما تقدم منه في حاشيته الاخرى
وجود القائل بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية الجزئية كطهارة هذا الثوب والكلية كنجاسة المتغير بعد
زوال التغير وعدم الحجية في الامور الخارجية كرطوبة الثوب وحياة زيد وفيه نظر يعرف بالتتبع في كلمات القائلين
بحجية الاستصحاب وعدمها والنظر في ادلتهم مع ان ما ذكره في الحاشية الاخيرة دليلا لعدم الجريان في الموضوع
جار في الحكم الجزئي فان بيان وصول النجاسة الى هذا الثوب الخاص واقعا وعدم وصولها وبيان نجاسته المسببة
عن هذا الوصول وعدمها المسبب عن عدم الوصول كلاهما خارج عن شأن الشارع كما ان بيان طهارة الثوب المذكور ظاهرا
وبناء على عدم وصول النجاسة اليه ظاهرا الراجع في الحقيقة الى الحكم بالطهارة ظاهرا ليس الا شأن الشارع كما نبهنا عليه
فيما تقدم قوله والظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر آه وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور ان الاعتماد في البقاء
عند المشهور على الوجود السابق كما هو ظاهر قوله لوجوده في زمان سابق عليه وصريح قول شيخنا البهائي اثبات الحكم
في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمن الاول وليس الامر كذلك على طريقة شارح الدروس قوله قده ان الحكم الفلاني
بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا الخ اقول بقاء الحكم الى زمان كذا يتصور على وجهين الاول ان يلاحظ
الفعل الى زمان كذا موضوعا واحدا تعلق به الحكم الواحد كان يلاحظ الجلوس في المسجد الى وقت الزوال فعلا واحدا
تعلق به احد الاحكام الخمسة ومن امثلته الامساك المستمر الى الليل حيث انه ملحوظ فعلا واحدا تعلق به الوجوب او
الندب او غيرهما من احكام الصوم الثاني ان يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغيى موضوعا مستقلا تعلق

بحكم يتجدد في المقام احكام متعددة لموضوعات متعددة ومن امثلته وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان الى ان
يرى هلال شوال فان صوم كل يوم الى انقضاء الشهر فعل مستقل يتعلق به حكم مستقل اما الاول فالحكم التكليفي اما
امر واما نهي واما تخيير فان كان امرا كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره من وجوب الاتيان بالفعل تحصيلا
لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم لكن يجب تقييده بما اذا لم يعارضه تكليف آخر محدد بما بعد الغاية كما اذا وجب الجلوس
في المسجد الى الزوال ووجب الخروج منه من الزوال الى الغروب فان وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في
الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال
الى اصل آخر غير الاحتياط مثل اصالة عدم الزوال او عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس او عدم حدوث التكليف
بالخروج او غير ذلك وان كان نهيا كما اذا حرم الامساك المحدود بالغاية المذكورة او الجلوس المذكور فان قلنا بتحريم
الاشتغال كما هو الظاهر كان المتيقن التحريم قبل الشك في وجود الغاية واما التحريم بعده فلا يثبت بما ذكر في الامر
بل يحتاج الى الاستصحاب المشهور والا فالاصل الاباحة في صورة الشك وان قلنا انه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق
العقاب الا بعد تمام الامساك والجلوس المذكورين فليرجع الى مقتضى اصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية
ولا دخل له بما ذكره في الامر وان كان تخييرا فالاصل فيه وان اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك
فيها الا انه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط كما اذا اباح الاكل الى طلوع الفجر مع تنجز وجوب
الامساك من طلوع الفجر الى الغروب عليه فان الظاهر لزوم الكف عن الاكل عند الشك هذا كله اذا لوحظ الفعل
المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي او التخييري امرا واحدا مستمرا واما الثاني وهو ما لوحظ فيه الفعل امورا متعددة
كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر فان كان امرا او نهيا فاصالة الاباحة والبراءة قاضية بعدم
الوجوب والحرمة في زمان الشك وكذلك اصالة الاباحة في الحكم التخييري الا اذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفا منجزا
يجب فيه الاحتياط فعلم مما ذكرنا ان ما ذكره من الوجه الاول الراجع الى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري الا في قليل
من الصور المتصورة في المسألة ومع ذلك فلا يخفى ان اثبات الحكم في زمان الشك بقاعدة الاحتياط كما في الاقتضائي
او قاعدة الاباحة والبراءة كما في الحكم التخييري ليس قولا بالاستصحاب المختلف فيه اصلا لان مرجعه الى ان اثبات الحكم
في الزمان الثاني يحتاج الى دليل يدل عليه ولو كان اصالة الاحتياط او البراءة وهذا عين انكار الاستصحاب لان
المنكر يرجع الى اصول اخر فلا حاجة الى تطويل الكلام وتغيير اسلوب كلام المنكرين في هذا المقام بقي الكلام
في توجيه ما ذكره من ان الامر في الحكم التخييري اظهر ولعل الوجه فيه ان الحكم بالتخيير في زمان الشك في وجود الغاية
مطابق لاصالة الاباحة الثابتة بالعقل والنقل كما ان الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي كان مطابقا لاصالة الاحتياط
الثابتة في المقام بالعقل والنقل وقد وجه المحقق القمي قده الحاق الحكم التخييري بالاقتضائي بان مقتضى التخيير الى
غاية وجوب الاعتقاد بثبوته في كل جزء مما قبل الغاية ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخيير عند
الشك في حدوث الغاية الا بالحكم بالاباحة واعتقادها في هذا الزمان ايضا وفيه انه ان اريد وجوب الاعتقاد

بكون الحكم المذكور ثابتا الى الغاية المعينة فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقق الغاية فضلا عن صورة
الشك فيه فان هذا اعتقاد بالحكم الشرعي الكلي ووجوبه غير مغيى بغاية فان الغاية غاية للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد
وان اريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييري في كل جزء من الزمان الذي يكون في الواقع مما قبل الغاية وان لم يكن معلوما
عندنا ففيه ان وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الاول او غيره ممنوع جدا بل الكلام في جوازه
لانه معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الآخر الذي يثبت فيما بعد الغاية واقعا وان لم يكن معلوما بل لا يعقل وجوب الاعتقاد
مع الشك في الموضوع كما لا يخفى ولعل هذا الموجه قده قد وجد عبارة شرح الدروس في نسخته كما وجدته في بعض نسخ
شرح الوافية واما على الثاني فالامر كذلك كما لا يخفى لكني راجعت بعض نسخ شرح الدروس فوجدت لفظ اظهر بدل لكن
وح فظاهره مقابلة وجه الحكم بالبقاء في التخيير بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء فلا وجه لارجاع احدهما بالآخر والعجب
من بعض المعاصرين حيث اخذ التوجيه المذكور عن القوانين ونسبه الى المحقق الخوانساري فقال احتج المحقق الخوانساري الى ان
الاخبار دل على اصالة الاشتغال ثم اخذ في اجراء اصالة الاشتغال في الحكم التخييري بما وجه في القوانين ثم اخذ في الطعن عليه
وانت خبير بان الطعن في التوجيه لا في حجة المحقق بل لا طعن في التوجيه ايضا لان غلط النسخة الجاه اليه هذا وقد اورد عليه
السيد الشارح بجريان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامتثال في استصحاب القوم قال بيانه انا كما نجزم في الصورة
التي فرضها بتحقق الحكم في قطعة من الزمان ونشك ايضا حين القطع في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدمه
متساويين عندنا فكذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه الا فيه ونشك حين القطع في تحققه في زمان متصل
بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من اجزاء علة الوجود وكما ان في الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد منه
وجود الحكم في زمان الشك وان يراد عدم وجوده فكذلك الدليل في الصورة التي فرضناها وح فنقول لو لم يمتثل المكلف
لم يحصل الظن بالامتثال الى آخر ما ذكره انتهى اقول وهذا الايراد ساقط عن المحقق لعدم جريان قاعدة الاشتغال
في غير الصورة التي فرضها المحقق مثلا اذا ثبت وجوب الصوم في الجملة وشككنا في ان غايته سقوط القرص او ذهاب
الحمرة المشرقية فالذي يرجح على ما صرح به المحقق المذكور في هذه مواضع من كلماته الرجوع في نفي الزائد وهو وجوب
الامساك بعد سقوط القرص الى اصالة البراءة لعدم ثبوت التكليف بامساك ازيد من المقدار المعلوم فيرجع الى مسألة
الشك في الجزئية فلا يمكن ان يقال انه لو لم يمتثل التكليف لم يحصل الظن بالامتثال لانه ان اريد امتثال التكليف
المعلوم فقد حصل قطعا وان اريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم وهذا بخلاف فرض المحقق فان التكليف
بالامساك الى الليل على القول به او قبل الحمرة على القول الآخر معلوم مبين وانما الشك في الاتيان به عند الشك
في حدوث الغاية فالفرق بين مورد استصحابه ومورد استصحاب القوم كالفرق بين الشك في اتيان الجزء المعلوم
الجزئية والشك في جزئية شيء وقد تقرر في محله جريان اصالة الاحتياط في الاول دون الثاني وقس على ذلك سائر
موارد استصحاب القوم كما لو ثبت ان الحكم غايته وشككنا في كون شيء آخر ايضا غاية له فان المرجع في الشك في
ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه غاية عند المحقق الخوانساري قده هي اصالة البراءة دون الاحتياط قوله الظاهر

من عدم نقض اليقين انه عند التعارض لا ينقض ومعنى التعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك اقول ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك اي ان يكون الشك مانعا عن اليقين فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه والظاهر ان المراد بالموجب في كلامه دليل اليقين السابق وهو الدال على استمرار حكم الى غاية معينة وح فيرد عليه مضافا الى ان التعارض الذي استظهره من لفظ النقض لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى الناقض ونفس المنقوض لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض ان نقض اليقين بالشك بعد صرفه عن ظاهره وهو نقض صفة اليقين واحكامها الثابتة لها من حيث هي صفة من الصفات لارتفاع اليقين واحكامه الثابتة له من حيث هو حين الشك قطعا ظاهر في نقض احكام اليقين يعني الاحكام الثابتة باعتباره للمتيقن اعني المستصحب فيلاحظ التعارض بين المنقوض والناقض واللازم من ذلك لخصوصيات الاخبار بما يكون المتيقن واحكامه مما يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرافع فلا ينقض تلك الاحكام بمجرد الشك في الرافع سواء كان الشك في وجود الرافع او رافعية الموجود وبين هذا وما ذكره المحقق بون بعيد ثم ان تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكد يتصور فيما نحن فيه لان اليقين بالمستصحب كوجوب الامساك في الزمان السابق كان حاصلا من اليقين بمقدمتين صغرى وجدانية وهي ان هذا الآن لم يدخل الليل وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم الى غاية معينة وهي وجوب الامساك قبل ان يدخل الليل ومعلوم ان شيئا من المقدمتين لا اقتضاء فيه لوجوب الامساك في زمان الشك لو خلي وطبعه حتى يكون الشك من قبيل الدافع منه مع ان المراد بالشك زوال اليقين بالصغرى وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين والكبرى من قبيل المقتضي له حتى يكونا من قبيل المتعارضين بل نسبة اليقين الى المقدمتين على نهج سواء كل منهما من قبيل جزء المقتضي له والحاصل ان مقتضى ملاحظة النقض بالنسبة الى الشك واحكام المتيقن السابق لاجل اليقين اولى من ملاحظته بالنسبة الى الشك ودليل اليقين واما توجيه كلام المحقق بان يراد من موجب اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المغيى ومن الشك احتمال الغاية التي من مخصصات العام فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص فمدفوع بان نقض العام باحتمال التخصيص انما يتصور في الشك في التخصيص ومعه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب واما مع اليقين بالتخصيص والشك في تحقق المخصص المتيقن كما فيما نحن فيه فلا مقتضي للحكم العام حتى يتصور نقضه لان العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقق المخصص خصوصا في مثل التخصيص بالغاية والحاصل ان المقتضي والمانع في باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصص فاذا احرز المقتضي وشك في وجود المخصص يحكم بعدمه عملا بظاهر العام واذا علم بالتخصيص وخرج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصص على شيء فنسبة دليل العموم والتخصيص اليه على السواء من حيث الاقتضاء هذا كله مع ان ما ذكره في معنى النقض لا يستقيم في قوله ع في ذيل الصحيحة ولكن ينقضه بيقين آخر وقوله ع في الصحيحة المتقدمة الواردة في الشك بين الثلث والاربع ولكن ينقض الشك باليقين بل ولا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك فان المستصحب في موردها اما عدم فعل الزائد واما عدم براءة الذمة من الصلوة كما

تقدم ومن المعلوم انه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لولا الشك قوله في جواب السؤال قلت فيه تفصيل الى آخر الجواب اقول ان النجاسة فيما ذكره من الفرض اعني موضع الغائط مسلمة وثبت ان التمسح بثلثة احجار مزيل لها وشك ان التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيل ايضا ام لا فاذا ثبت وجوب ازالة النجاسة والمفروض الشك في تحقق الازالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي الجهات فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل اليقين او الظن المعتبر بالزوال وفي مثل هذا المقام لا يجري اصالة البراءة ولا ادلتها لعدم وجود القدر المتيقن في المأمور به وهي الازالة وان كان ما يتحقق به مرددا بين الاقل والاكثر لكن هذا التردد ليس في نفس المأمور به كما لا يخفى نعم لو فرض انه لم يثبت الامر بنفس الازالة وانما ثبت الامر بالتمسح بثلثة احجار او بالاعم منه ومن التمسح بذي الجهات امكن بل لم يبعد اجراء اصالة البراءة عما عدا الاعم والحاصل انه فرق بين الامر بازالة النجاسة من الثوب المرددة بين غسله مرة او مرتين وبين الامر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرتين والذي يعين كون مسألة التمسح من قبيل الاول دون الثاني هو ما استفيد من ادلة وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة مثل قوله وثيابك فطهر وقوله ع في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور بناء على شمول الطهور ولو بقرينة ذيله الدال على كفاية الاحجار من الاستنجاء للطهارة الخبثية ومثل الاجماعات المنقولة على وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة وهذا المعنى وان لم يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقق المذكور لعدم تعدد وابني ابن المغيرة وابن يعقوب بل ظاهر اكثر الاخبار الامر بنفس الغسل الا ان الانصاف وجود الدليل على وجوب نفس الازالة وان الامر بالغسل في الاخبار ليس لاعتباره بنفسه في الصلوة وانما هو امر مقدمي لازالة النجاسة مع ان كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذي ذكره حتى نناقش فيه وبما ذكرنا يظهر ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني بان مسألة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه ما لفظه غاية ما اجمعوا عليه ان التغوط متى حصل لا يصح الصلوة بدون الماء والتمسح راسا لا بالثلث ولا بشعب الحجر الواحد وهذا لا يستلزم الاجماع على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا انتهى ويظهر ما في قوله جوابا عن الاعتراض الاخير انه لم يثبت الاجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحق العقاب انتهى وما في كلامه المحكي في حاشيته شرحه على قول الشهيد قده ويجزي استعمال الماء النجس والمشتبه وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا في ادلة الاقوال علمت ان الاقوى منها القول التاسع وبعده القول المشهور والله العالم بحقائق الامور وينبغي التنبيه على امور وهي بين ما يتعلق بالمتيقن السابق وما يتعلق بدليله الدال عليه وما يتعلق بالشك اللاحق في بقائه **الاول** ان المتيقن السابق اذا كان كليا في ضمن فرد وشك في بقائه فاما ان يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد واما ان يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزما وبين ما هو مرتفع واما ان يكون من جهة الشك في وجود فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد اما الاول فلا اشكال في جواز استصحاب الكلي ونفس الفرد وترتيب احكام كل منهما عليه واما الثاني فالظاهر جواز

الاستصحاب في الكلي مطلقا على المشهور نعم لا يتعين بذلك احكام الفرد الباقي سواء كان الشك من جهة الرافع كما اذا
علم بحدث البول او النوم ولم يعلم الحالة السابقة وجب الجمع بين الطهارتين فاذا فعل احدهما وشك في رفع
الحدث فالاصل بقاؤه وان كان الاصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب ام كان الشك من جهة المقتضي كما
لو تردد من في الدار بين كونه حيوانا لا يعيش الا سنة وكونه حيوانا يعيش مائة سنة فيجوز بعد السنة الاولى استصحاب
الكلي المشترك بين الحيوانين ويترتب عليه اثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيتين بل يحكم بعدم كل
منهما لو لم يكن مانع عن اجراء الاصلين كما في الشبهة المحصورة وتوهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك من حيث
دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الاصل مدفوع بانه لا
يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقائه وارتفاعه كاندفاع توهم كون الشك في بقائه مسببا عن
الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث فاذا حكم باصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لانه من آثاره فان
ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الامر
الاخر نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر
المشترك بين الامرين وبينهما فرق واضح ولذا ذكرنا انه تترتب عليه احكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم
ويظهر من المحقق القمي ره في القوانين مع قوله بحجية الاستصحاب على الاطلاق عدم جواز اجراء الاستصحاب
في هذا القسم ولم اتحقق وجهه قال ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة
الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا
بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد
ومقداره فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد ثم ذكر حكاية تمسك بعض اهل الكتاب لاثبات
نبوة نبيه بالاستصحاب ورد بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابي ثم رده بما ادعى ابتناءه على ما ذكره من ملاحظة
مقدار القابلية ثم اوضح ذلك بمثال وهو انا اذا علمنا ان في الدار حيوانا لكن لا نعلم انه اي نوع هو من الطيور
او البهائم او الحشار او الديدان ثم غبنا عن ذلك مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان
عمرا فاذا احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفورا او فارة او دودة قز فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر المشترك
باستصحابه الى حصول زمان ظن بقاء اطول الحيوانات عمرا قال وبذلك بطل تمسك الكتابي انتهى **اقول**
ان ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب مع انه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك
في الرافع موجب لعدم انضباط الاستصحاب لعدم استقامة ارادة استعداده من حيث تشخصه ولا ابعد الاجناس ولا
اقرب الاصناف ولا ضابط لتعيين المتوسط والاحالة على الظن الشخصي قد عرفت ما فيه سابقا مع ان اعتبار الاستصحاب
عند هذا المحقق لا يختص دليله بالظن كما اعترف به سابقا فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار اذا ترتب
اثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها ثم ان ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره سيجيء ما فيه مفصلا ان شاء الله

واما الثالث

واما الثالث وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلي مستندا الى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه
فهو على قسمين لان الفرد الاخر اما ان يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله واما يحتمل حدوثه بعده اما بتبدله
اليه واما بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلك الفرد وفي جريان استصحاب الكلي في كلا القسمين نظرا الى تيقنه سابقا وعدم
العلم بارتفاعه وان علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه لان ذلك مانع من اجراء الاستصحاب في الافراد
دون الكلي كما تقدم نظيره في القسم الثاني او عدم جريانه فيهما لان بقاء الكلي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي
المتيقن سابقا وهو معلوم العدم وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني حيث ان الباقي في الآن اللاحق
بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقا او التفصيل بين القسمين فيجري في الاول لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق
هو عين الموجود سابقا فيتردد الكلي المعلوم سابقا بين ان يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم
ارتفاعه وان يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد فالشك حقيقة انما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي واستصحاب
عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي وجوه اقواها الاخير ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني
ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل و
شك في تبدله بالبياض او بسواد اضعف من الاول فانه يستصحب السواد وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك ثم
شك من جهة اشتباه المفهوم او المصداق في زوالها او تبدلها الى مرتبة دونها او علم اضافة المائع ثم شك في زوالها
او تبدلها الى فرد آخر من المضاف وبالجملة فالعبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا الى اللاحق ولو كان
الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق ولذا لا اشكال في استصحاب الاعراض حتى على القول
فيها بتجدد الامثال وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقة العقلية ثم ان للفاضل التوني كلاما
يناسب المقام مؤيدا لبعض ما ذكرنا وان لم يخل بعضه عن النظر بل المنع قال في رد تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح
باستصحاب عدم التذكية ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحياة والموت حتف الانف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم
من حيث هو بل ملزومه الثاني اعني الموت حتف الانف فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم
المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو
الاول لا الثاني وظاهر انه غير باق في الزمان الثاني ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء
الموضوع وعدمه هنا معلوم قال وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار
باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان انتهى **اقول** لقد
اجاد فيما افاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره الا ان نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة الى ان النجاسة
انما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية كما يرشد اليه قوله تعالى الا ما ذكيتم الظاهر في ان المحرم انما هو لحم الحيوان
الذي لم يقع عليه التذكية واقعا او بطريق شرعي ولو كان اصلا وقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه وقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله في ذيل موثقة ابن بكير اذا كان ذكيا ذكاه الذابح

وبعض

وبعض الاخبار المعللة لحرمة الصيد الذي ارسل اليه كلاب ولم يعلم انه مات باخذ المعلم معللا بالشك في استناد
موته الى المعلم الى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل الى الرمي والنهي عن الاكل مع الشك ولا ينافي ذلك ما
دل على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع الميتة بمقتضى ادلة نجاسة الميتة لان الميتة عبارة عن كل ما لم يذك لان
التذكية امر شرعي توقيفي فما عدا المذكى ميتة ولذا حكم بنجاستها والحاصل ان التذكية سبب للحل والطهارة فكل
ما شك فيه او في مدخلية شيء فيه فاصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على اصالة الحل والطهارة ثم ان الموضوع للحل
والطهارة ومقابليهما هو اللحم او الماكول فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة لكن الانصاف
انه لو علق حكم النجاسة على من مات حتف الانف لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كما يراه بعض اشكل اثبات الموضوع
بمجرد اصالة عدم التذكية الثابتة حال الحيوة لان عدم التذكية السابق حال الحيوة المستصحب الى زمان خروج الروح
لا يثبت كون الخروج حتف الانف فيبقى اصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم وهو الموت حتف الانف سليمة عن المعارض
وان لم يثبت به التذكية كما زعمه السيد الشارح للوافية فذكر ان اصالة عدم التذكية يثبت الموت حتف الانف
واصالة عدم الموت حتف الانف يثبت التذكية فيكون وجه الحاجة الى احراز التذكية مع ان الاباحة والطهارة
لا يتوقف عليه بل يكفي استصحابهما ان استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما فلولا ثبوت التذكية باصالة
عدم الموت حتف الانف لم يكن مستندا للاباحة والطهارة وكان السيد قده ذكر هذا لزعمه ان مبنى تمسك المشهور
على اثبات الموت حتف الانف باصالة عدم التذكية فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد قده فيرجع بعد التعارض
الى قاعدة الحل والطهارة واستصحابهما لكن هذا كله مبني على ما فرضناه من تعلق الحكم على الميتة والقول
بانها ما زهق روحه بحتف الانف اما اذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه او لم يذكر اسم الله عليه او تعلق
الحل على ذبيحة المسلم او ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء احد الامرين ولو بحكم الاصل ولا ينافي ذلك
تعلق الحكم في بعض الادلة الاخر بالميتة ولا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميتة كما في اية قل لا اجد لان الميتة
هو ما زهق روحه مطلقا خرج منه ما ذكي فاذا شك في عنوان المخرج فالاصل عدمه فلا محيص عن قول المشهور ثم ان
ما ذكره الفاضل التوني من عدم جواز اثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد صحيح وقد عرفت ان
عدم جواز استصحاب نفس الكلي وان لم يثبت خصوصية لا تنجع عن وجهه وان كان الحق فيه التفصيل كما عرفت الا
ان كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر من حيث ان العدم الازلي مستمر مع حيوة الحيوان وموته حتف
الانف فلا مانع من استصحابه وترتيب احكامه عليه عند الشك وان قطع بتبدل الوجودات المقارنة له بل لو قلنا بعدم
جريان الاستصحاب في القسمين الاولين من الكلي كان الاستصحاب في الامر العدمي المقارن للوجودات خاليا عن الاشكال اذا لم يرد
به اثبات الموجود المتاخر المقارن له نظير اثبات الموت حتف الانف لعدم التذكية او ارتباط الموجود المقارن
له به كما اذا فرض الدليل على ان كل ما تقذفه المراة من الدم اذا لم يكن حيضا فهي استحاضة فان استصحاب عدم الحيض
في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه حتى يصدق ليس بحيض على

هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة اذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية وسيجيء نظير
هذا الاستصحاب الوجودي والعدمي في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية والمعيار عدم
الخلط بين المتصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحل فان استصحاب وجود المتصف او عدمه لا يثبت كون
المحل موردا لذلك الوصف العنواني فافهم **الامر الثاني** انه قد علم من تعريف الاستصحاب وادلته ان مورده
الشك في البقاء وهو وجود ما كان موجودا في الزمان السابق ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان
ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئا فشيئا على التدريج وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيدا له الا انه
يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري في القسمين الاخيرين بطريق اولى بل تقدم من بعض الاخباريين
ان استصحاب الليل والنهار من الضروريات والتحقيق ان هنا اقساما ثلثة اما نفس الزمان فلا اشكال في عدم
جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من اجزاء الليل او النهار لان نفس الجزء لم يتحقق في السابق
فضلا عن وصف كونه نهارا او ليلا نعم لو اخذ المستصحب مجموع الليل مثلا او النهار ولوحظ كونه امرا خارجيا واحدا
وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الاخير وتجدده او عن عدم تجدد جزء مقابله وتجدده لان بقاء
كل شيء في العرف بحسب ما يتصور فيه العرف من الوجود فيصدق ان الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه
فالعبرة بالشك في وجوده والعلم بتحققه قبل زمان الشك وان كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك وانما وقع
التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال
او لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة الا ان هذا المعنى على تقدير صحته والاغماض عما فيه لا يكاد يجدي في اثبات كون
الجزء المشكوك فيه متصفا بكونه من النهار او من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه انه واقع في الليل او النهار
الا على القول بالاصل المثبت مطلقا او على بعض الوجوه الاتية ولو بنينا على ذلك اغنانا عما ذكر من التوجيه
ثم ان هنا استصحابا اخر وامورا مستلزمة مع الزمان كطلوع الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة وعدم وصول
القمر الى درجة يمكن رؤيته فيها فالاولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المرتب على الزمان لو كان
جاريا فيه كعدم تحقق حكم الصوم والافطار عند الشك في هلال رمضان او شوال ولعله المراد بقوله ع في المكاتبة
المتقدمة في ادلة الاستصحاب اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية الا ان جواز الافطار او وجوبه
للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي الا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان مع ان
الحق في مثله التمسك بالبراءة لكون صوم كل يوم واجبا مستقلا واما القسم الثاني اعني الامور التدريجية
الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز اجراء
الاستصحاب فيما يمكن ان يفرض فيها امرا واحدا مستمرا نظير ما ذكرناه في نفس الزمان فيفرض التكلم مثلا مجموع
اجزائه امرا واحدا والشك في بقائه لاجل الشك في قلة اجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها فيستصحب
القدر المشترك المردد بين قليل الاجزاء وكثيرها ودعوى ان الشك في بقاء القدر المشترك ناشئ عن حدوث

جزء آخر من الكلام والاصل عدمه المستلزم لارتفاع الفعل المشترك فهو من قبيل القسم الثاني من الاقسام الثلثة
في الامر السابق مدفوعة بان الظاهر كونه من قبيل الاول من تلك الاقسام الثلثة لان المفروض في توجيه الاستصحاب
جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الاجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدها شيئا واحدا وفردا من الطبيعة
لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل افراده غاية الامر كون المراد بالبقاء
هنا وجود المجموع في الزمان الاول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه والحاصل ان المفروض
كون كل قطعة جزء من الكل لا جزئيا من الكلي هذا مع ما عرفت في الامر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من
القسم الثالث فيما اذا لم يعد العرف الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجودا آخر مغايرا للموجود الاول كما في السواد الضعيف
الباقي بعد ارتفاع القوي وما نحن فيه من هذا القبيل فافهم ثم ان الرابطة الموجبة لعد المجموع امرا واحدا موكولة
الى العرف فان المشتغل بقراءة القرآن لداع يعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي امرا واحدا فاذا
شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لاجل الشك في حدوث الصارف او لاجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي
فالاصل بقاؤه اما لو تكلم لداع او لدواع ثم شك في بقائه على صفة التكلم لداع آخر فالاصل عدم حدوث الزائد
على المتيقن وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية ام لا فيمكن اجراء الاستصحاب
نظرا الى ان الشك في اقتضاء طبيعة الرحم لقذف الدم في اي مقدار من الزمان فالاصل عدم انقطاعه وكذا
لو شك في اليأس فرأت الدم فانه قد يقال باستصحاب الحيض نظرا الى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة
من قذف الحيض في كل شهر وحاصل وجه الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الامر الواحد الذي اقتضاه
السبب الواحد واذا لوحظ كل واحد من اجزاء هذا الامر حادثا مستقلا فالاصل عدم الزائد على المتيقن وعدم
حدوث سببه ومنشأ اختلاف بعض العلماء في اجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف انظارهم في ملاحظة
ذلك المستمر حادثا واحدا او حوادث متعددة والانصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمها في بعض والتباس
الامر في ثالث والله الهادي الى سواء السبيل تنبيه واما القسم الثالث وهو ما كان مقيدا بالزمان فينبغي القطع
بعدم جريان الاستصحاب فيه ووجهه ان الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء لان البقاء وجود الموجود
الاول في الآن الثاني وقد تقدم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية لكون متعلقاتها
هي الافعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجودا وعدما في تعلق الحكم ومن جملتها الزمان ومما ذكرنا يظهر
فساد ما وقع لبعض المعاصرين من تخيل جريان استصحاب عدم الامر الوجودي المتيقن سابقا ومعارضته مع استصحاب
وجوده بزعم ان المتيقن وجود ذلك الامر في القطعة الاولى من الزمان والاصل بقاؤه عند الشك على العدم الازلي
الذي لم يعلم انقلابه الى الوجود الا في القطعة السابقة من الزمان قال في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين
انه اذا علم ان الشارع امر بالجلوس يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده فنقول كان
عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع وعلم بقاء

ذلك العدم

ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فهنا
شك ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين اولى من ابقاء حكم الآخر فان قلت يحكم ببقاء اليقين المتصل با
لشك وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة
امر الشارع فشك في يوم الخميس مثلا حال ورود الامر في ان الجلوس غدا هل هو مكلف به بعد الزوال ايضا ام لا واليقين
المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك الى وقت الزوال انتهى ثم اجرى ما ذكره من تعارض استصحابي
الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه وفي الطهارة اذا حصل الشك فيها لاجل المذي
وفي طهارة الثوب النجس اذا غسل مرة فحكم في الاول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه
الاصلي قبل وجوب الصوم وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء
سببا للطهارة بعد المذي وفي الثالث بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة البول
سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور الا ان يرجع الى استصحاب آخر حاكم على استصحاب
العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا قال ولو لم يعلم ان الطهارة مما لا يرتفع
الا برافع لم نقل فيه باستصحاب الوجود ثم قال هذا في الامور الشرعية واما الامور الخارجية كاليوم والليل والحيوة
والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض لعدم تحقق
استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها انتهى **اقول** الظاهر التباس الامر عليه اما اولا فلان الامر الوجودي
المجعول ان لوحظ الزمان قيدا له او لمتعلقه بان لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه الى الزوال شيئا والمقيد بكونه
بعد الزوال شيئا آخر متعلقا للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث
ما عداه ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل صم يوم الخميس اذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة وان لوحظ الزمان ظرفا لوجوب
الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم لانه اذا انقلب العدم الى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه
ازيد والمفروض تسليم حكم الشارع بان المتيقن في زمان لا بد من ابقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق وما ذكره
من ان الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس مدفوع بان ذلك ايضا حيث كان
مفروضا بعد اليقين بوجوب الجلوس الى الزوال مهمل بحكم الشارع بابقاء كل حادث لا يعلم مدة بقائه كما لو شك
قبل حدوث حادث في مدة بقائه والحاصل ان الموجود في الزمان الاول ان لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذة فيه
للوجود الثاني فيكون الموجود الثاني حادثا مغايرا للحادث الاول فلا مجال لاستصحاب الموجود اذ لا يتصور البقاء لذلك
الموجود بعد فرض كون الزمان الاول من مقوماته وان لوحظ متحدا مع الثاني لا مغايرا له الا من حيث ظرفه الزماني
فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود لانه انقلب الى الوجود وكان المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود الى كون
الموجود امرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشك وفي دعوى جريان استصحاب العدم الى تقطيع وجودات ذلك الموجود
وجعل كل واحد منها بملاحظة تحققه في زمان مغايرا للآخر فيؤخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك منها بالعدم

وملخص

وملخص الكلام في دفعه ان الزمان ان اخذ ظرفا للشيء فلا يجري الا استصحاب وجوده لان العدم انتقض بالوجود المطلق
وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى ادلة الاستصحاب وان اخذ قيدا له فلا يجري الا استصحاب العدم لان انتقاض عدم
الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق والاصل عدم الانتقاض كما اذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره
واما ثانيا فلان ما ذكره من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشك في الرافع غير مستقيم لانا اذا علمنا ان
الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة وشككنا في ان المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى
استعدادها فليس الشك متعلقا بمقدار سببية السبب وكذا الكلام في سببية ملاقاة البول للنجاسة عند
الشك في ارتفاعها بالغسل مرة فان قلت انا نعلم ان الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة اصلا وعلمنا
بحدوث هذا الامر الشرعي قبل المذي وشككنا في الحكم بوجودها بعده والاصل عدم ثبوتها بالشرع قلت لا بد من ان
يلاحظ ان منشأ الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي الشك في مقدار تأثير المؤثر وهو الوضوء وان المتيقن تأثيره
مع عدم المذي لا مع وجوده او انا نعلم قطعا تأثير الوضوء في احداث امر مستمر لولا ما جعله الشارع رافعا فعلى الاول
لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعا لان المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء والاصل عدم التأثير مع وجوده
الا ان يتمسك باستصحاب وجود المسبب فهو نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح كوضوء التقية بعد زوالها لا من
قبيل الشك في ناقضية المذي وعلى الثاني لا معنى لاستصحاب العدم اذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن
واما ثالثا فلو سلم جريان استصحاب العدم لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعا حاكما على هذا الاستصحاب
لان الشك في احدهما ليس مسببا عن الشك في الاخر بل مرجع الشك فيهما الى شيء واحد وهو ان المجعول في حق المكلف
في هذه الحالة هو الحدث او الطهارة نعم يستقيم ذلك فيما اذا كان الشك في الموضوع الخارجي اعني وجود المزيل وعدمه
لان الشك في كون المكلف حال الشك مجعولا في حقه الطهارة او الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرافع الا ان
الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالي بجعل احد الامرين في حق المكلف غير جار **الامر الثالث** ان المتيقن السابق ان
اذا كان مما يستقل به العقل كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلا
يجوز استصحابه لان الاستصحاب ابقاء ما كان والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به فان ادرك
العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكما قطعيا كما حكم اولا وان ادرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو
ثبت مثله بدليل لكان حكما جديدا حادثا في موضوع جديد واما الشك في بقاء الموضوع فان كان لاشتباه خارجي
كالشك في بقاء الاضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عما نحن فيه وسيأتي الكلام فيه وان كان
لعدم تعيين الموضوع تفصيلا واحتمال مدخلية موجود مرتفع او معدوم حادث في موضوعية الموضوع فهذا غير
متصور في المستقلات العقلية لان العقل لا يستقل بالحكم الا بعد احراز الموضوع ومعرفته تفصيلا لان القضايا
العقلية اما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه الى ازيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده واما
نظرية تنتهي الى ضرورية كذلك فلا يعقل اجمال الموضوع في حكم العقل مع انك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء

الموضوع

الموضوع ان الشك في الموضوع خصوصا لاجل مدخلية شيء مانع عن اجراء الاستصحاب فان قلت فكيف يستصحب الحكم
الشرعي مع انه كاشف عن حكم عقلي مستقل فانه اذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشارع على طبقه بوجوب الرد ثم
عرض ما يوجب الشك مثل الاضطرار والخوف فيستصحب الحكم مع انه كان تابعا للحكم العقلي قلت اما الحكم الشرعي المستند الى
الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل
وحصل التغير في حال من احوال موضوعه مما يحتمل مدخليته وجودا او عدما في الحكم جرى الاستصحاب وحكم بان موضوعه
اعم من موضوع حكم العقل ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه لكن العدم
الازلي ليس مستندا الى القبح وان كان موردا له هذا حال نفس الحكم العقلي واما موضوعه كالضرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدم
فالذي ينبغي ان يقال فيه ان الاستصحاب ان اعتبر من باب الظن عمل به هنا لانه يظن الضرر بالاستصحاب فيحكم عليه بالحكم
العقلي وان اعتبر من باب التعبد لاجل الاخبار فلا يثبت به الا الآثار الشرعية المجعولة القابلة للجعل الظاهري بعد
الشارع بالحكم العقلي المنتزع من كونه حكما عقليا مثلا اذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب
فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك واما حكم العقل بالقبح والحرمة فلا يثبت الا مع احراز
الضرر نعم يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهرا ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي
لان عدم الحكم العقلي مع الشك انما هو لاشتباه الموضوع عنده وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعي الواقعي ايضا
الا ان الشارع حكم على هذا المشتبه بحكم الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة ومما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم
العقلي يظهر ما في تمسك بعضهم لاجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة او شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت
حال النسيان وما في اعتراض بعض المعاصرين على من خص من القدماء والمتأخرين استصحاب حال العقل باستصحاب
العدم بانه لا وجه للتخصيص فان حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديا تكليفيا كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير
ووجوب رد الامانة اذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالهما كالاضطرار والخوف او وضعيا كشرطية العلم للتكليف
اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها ويظهر حال المثالين الاولين مما ذكرنا سابقا واما المثال الثالث فلم يتصور
فيه الشك في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان نعم ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوما بالتفصيل
ثم اشتبه وصار معلوما بالاجمال لكنه خارج عما نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب فيه كما سننبه عليه ويظهر ايضا
فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال مثال الاول ما اذا قطع
بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع او العثور عليه فان مجرد الشك في حصول
الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة ولا حاجة الى ابقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهرا فلا فرق
بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما لكون المناط في القبح عدم العلم نعم لو اريد
اثبات عدم الحكم امكن اثباته باستصحاب عدمه لكن المقصود من اثباته ليس الا ترتب آثار عدم الحكم وليس الا عدم الاشتغال
الذي يحكم به العقل في زمان الشك فهو من آثار الشك لا المشكوك ومثال الثاني اذا حكم العقل عند اشتباه

المكلف

المكلف بوجوب السورة في الصلوة ووجوب الصلوة الى اربع جهات ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة فصلى ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه كان صلى بلا سورة او الى بعض الجهات او اجتنب احدهما فربما يتمسك باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقا وفيه ان الحكم السابق لم يكن الا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبرائة عن التكليف المعلوم في زمان وهو بعينه موجود في هذا الزمان نعم الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان وهذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور اذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آنا ما نعم يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه لكنه لا يقضي بوجوب الاتيان بالصلوة مع السورة والصلوة الى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي بل يقضي بوجوب تحصيل البرائة من الواقع لكن بمجرد ذلك لا يثبت وجوب الاتيان بما يقتضي اليقين بالبرائة الا على القول بالاصل المثبت او بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين والاول لا نقول به والثاني بعينه موجود في محل الشك من دون الاستصحاب

الامر الرابع قد يطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديري تارة والتعليقي اخرى باعتبار كون القضية المستصحبة قضية تعليقية حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر فربما يتوهم لاجل ذلك الاشكال في اعتباره بل منعه والرجوع فيه الى استصحاب مخالف له توضيح ذلك ان المستصحب قد يكون امرا موجودا في السابق بالفعل كما اذا وجب الصلوة فعلا او حرم العصير العنبي بالفعل في زمان ثم شك في بقائه وارتفاعه وهذا لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه وقد يكون امرا موجودا على تقدير وجود امر فالمستصحب هو وجوده التعليقي مثل ان العنب كان حرمة مائه معلقة على غليانه فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان فاذا جف وصار زبيبا فهل يبقى بالاستصحاب حرمة مائه المعلقة على الغليان فيحرم عند تحققه ام لا بل يستصحب الاباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان ظاهر سيد مشايخنا في المناهل وفاقا لما حكاه عن والده قدس سره في الدرس عدم اعتبار الاستصحاب الاول والرجوع الى الاستصحاب الثاني قال في المناهل في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب اذا غلا بالاستصحاب ودعوى تقديمه على استصحاب الاباحة انه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعي او تكليفي في زمان من الازمنة قطعا ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الاسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديري باطل وقد صرح بذلك الوالد العلامة في الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسئلة انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** لا اشكال في تحقق المستصحب سابقا والشك في ارتفاع ذلك المحقق ولا اشكال ايضا في عدم اعتبار ازيد من ذلك ومن المعلوم ان تحقق كل شيء بحسبه فاذا قلنا العنب يحرم ماؤه اذا غلا او بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة اما الملازمة وبعبارة اخرى سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق واما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري امر متحقق في نفسه في مقابل عدمه وح فاذا شككنا في ان وصف العنبية له مدخل في تاثير الغليان في حرمة مائه فلا اثر للغليان في التحريم بعد

انه يعتبر في الاستصحاب الى آخره

جفاف العنب وصيرورته زبيبا فاي فرق بين هذا وبين سائر الاحكام الثابتة للعنب اذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيبا نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب واخرى بمعارضته باستصحاب الاباحة قبل الغليان بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات لكن الاول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الاباحة قبل الغليان فالتحقيق انه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من حيث الاخبار او من حيث العقل بين انحاء تحقق المستصحب فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه فالاصل بقاؤه مع انك عرفت ان الملازمة وسببية الملزوم للازم موجود بالفعل وجد الملزوم ام لم يوجد لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم نعم لو اريد اثبات وجود الحكم فعلا في الزمان الثاني اعتبر احراز الملزوم فيه ليترتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق لعدم تعينه واحتمال مدخلية شيء في تاثيره ما يرا اي انه ملزوم

الامر الخامس انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون حكما ثابتا في هذه الشريعة ام حكما من احكام الشريعة السابقة اذ المقتضي موجود وهو جريان دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح مانعا عدا امور منها ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه ولذا يتمسك في تسرية الاحكام الثابتة للحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب وفيه اولا انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقا وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب اصلا وفرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع وثانيا ان اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب والا لم يجر استصحاب عدم النسخ وحله ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه اذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعا غاية الامر احتمال مدخلية بعض اوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم ومثل هذا لو اثر في الاستصحاب لقدح في اكثر الاستصحابات بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرافع واما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين الى الغائبين فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به لان تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان ولعله سهو من قلمه قده واما التسرية من الموجودين الى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم او باجرائه فيمن بقي من الموجودين الى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة ومنها ما اشتهر من ان هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع فلا يجوز الحكم بالبقاء وفيه انه ان اريد نسخ كل حكم الهي من احكام الشريعة السابقة فهو ممنوع وان اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب فان قلت انا نعلم قطعا بنسخ كثير من الاحكام السابقة والمعلوم تفصيلا منها قليل في الغاية فيعلم بوجود المنسوخ في غيره قلت لو سلم ذلك لم يقدح في اجراء اصالة عدم النسخ في المشكوكات

وثانيا ان النسخ اللاحق لا يقدح في استصحاب عدم النسخ الثابت للجماعة في الزمان السابق انتهى

لان الاحكام المعلومة في شرعنا بالادلة واجبة العمل سواء كانت من موارد النسخ ام لا فاحتمال عدم النسخ فيها غير محتاج
اليها فيبقى احتمال عدم النسخ في محل الحاجة سليما عن المعارض لما تقرر في الشبهة المحصورة من ان الاصل في بعض اطراف
الشبهة اذا لم يكن جاريا او لم يجر اليه فلا يضر في اجراء الاصل في البعض الاخر ولاجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين
في اول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف الا ان يقال انه لم يكن قبل اكمال شريعتنا واما
بعده فقد جاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بجميع ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة سواء خالف الشريعة السابقة
ام وافقها فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقا ام مخالفا لانه مقتضى التدين بهذا الدين ولكن يدفعه ان
المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة فيظن بكونه مما جاء به النبي ع
ولو بنينا على الاستصحاب تعبدا فالامر اوضح لكونه حكما كليا في شريعتنا بابقاء ما ثبت في السابق ومنها ما ذكره
في القوانين من ان جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبا
وفيه انه ان اريد بالذاتي المعنى الذي ينافيه النسخ وهو الذي ابطلوه بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب
بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ فلا يحتمل الارتفاع وان اريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والا
فانا نقول بالوجوه لو كان ما نعا عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة ثم ان جماعة رتبوا على ابقاء الشرع
السابق في مورد الشك تبعا لتمهيد القواعد ثمرات منها اثبات وجوب نية الاخلاص في العبادة بقوله تعالى حكاية
عن تكليف اهل الكتاب وَمَا اُمِرُوا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكوةَ
وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ويرد عليه بعد الاغماض عن عدم دلالة الاية على وجوب الاخلاص بمعنى القربة في كل واجب وانما
تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك وبعبارة اخرى وجوب التوحيد كما اوضحنا ذلك في باب النية من الفقه
ان الاية انما تدل على اعتبار الاخلاص لا على وجوب الاخلاص عليهم في كل واجب وفرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية
الاخلاص وبين وجوب قصد الاخلاص عليهم في كل واجب وظاهر الاية هو الاول ومقتضاه ان تشريع الواجبات لاجل تحقق
العبادة على وجه الاخلاص ومرجع ذلك الى كونها لطفا ولا ينافي ذلك كون بعضها بل كلها توصليا لا يعتبر في
سقوطه قصد القربة ومقتضى الثاني كون الاخلاص واجبا شرطيا في كل واجب وهو المطلوب فتامل هذا كله مع انه
يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ ومنها قوله تعالى
حكاية عن مؤذن يوسف وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَاَنَا بِهِ زَعِيمٌ فدل على جواز الجهالة في مال الجعالة وعلى جواز ضمان ما لم يجب
وفيه ان حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة مع انه لا يثبت الشرع بمجرد فعل
المؤذن لانه غير حجة ولم يثبت اذن يوسف على نبينا وآله وعليه السلم في ذلك ولا تقريره ومنه يظهر عدم ثبوت
شرعية الضمان المذكور خصوصا مع كون كل من الجعالة والضمان صوريا قصد بهما تلبيس الامر على اخوة يوسف ولا باس بذكر
معاملة فاسدة يحصل به الغرض مع احتمال الارادة ان الحمل في ماله وانه الملتزم به فان الزعيم هو الكفيل والضامن
وهما لغة مطلق الالتزام ولم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير فيكون الفقرة الثابتة تا

ظاهر

الظاهر الاول وقد نفا اللوم كونه من الملك بنصب تحصيله ومنها قوله تعالى حكاية عن احوال يحيى وَكَانَ سَيِّدًا وَحَصُورًا
وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ فان ظاهره يدل على مدح يحيى بكونه حصورا ممتنعا عن مباشرة النسوان فيمكن ان يرجح في
شريعتنا التعفف على التزويج وفيه ان الاية لا تدل الا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح والتخلص عما يترتب
عليه ولا دليل فيه على رجحان هذه الصفة على صفة اخرى اعني المباشرة لبعض المصالح الاخروية فان مدح زيد
بكونه صائم النهار متهجدا لا يدل على رجحان ما فيه من الصفتين على الافطار في النهار وترك التهجد في الليل
للاشتغال بما هو اهم منها ومنها قوله تعالى وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ الاية دل على جواز بر اليمين على
ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث وفيه ما لا يخفى ومنها قوله تعالى اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ الى اخر
الاية استدل بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة ومنها قوله تعالى حكاية عن شعيب اِنِّي اُرِيدُ اَنْ اُنْكِحَكَ اِحْدَى
ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى اَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَاِنْ اَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وفيه ان حكم المسئلة قد علم من العمومات
والخصوصات الواردة فيها فلا ثمرة في الاستصحاب نعم في بعض تلك الاخبار اشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع
السابق لولا المنع عنه فراجع وتامل **الامر السادس** قد عرفت ان معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه هو ترتيب
آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن ووجوب ترتيب تلك الاثار من جانب الشارع لا يعقل الا في الاثار
الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء لانها القابلة للجعل دون غيرها من الاثار العقلية والعادية فالمعقول
من حكم الشارع بحيوة زيد وايجابه ترتيب اثار الحيوة في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله
لا حكمه بنموه ونبات لحيته لان هذه غير قابلة لجعل الشارع نعم لو وقع نفس النمو ونبات اللحية موردا للاستصحاب
او غيره من التنزيلات الشرعية افاد ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية لكن المفروض ورود
الحيوة موردا للاستصحاب والحاصل ان تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن كساير التنزيلات انما يفيد ترتيب
الاحكام والاثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الاثار العقلية والعادية
لعدم قابليتها للجعل ولا على جعل الاثار الشرعية المترتبة على تلك الاثار لانها ليست اثارا للمتيقن ولم يقع
نفسها موردا لتنزيل الشارع حتى يترتب هي عليه **اذا عرفت هذا** فنقول ان المستصحب اما ان يكون من الاحكام
الشرعية المجعولة كالوجوب والتحريم والاباحة وغيرها واما ان يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية واللغوية
فان كان من الاحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه لانه
مفاد وجوب ترتيب اثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به وان كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي
لوازمه الشرعية دون العقلية والعادية ودون ملزومه شرعيا كان او غيره ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث
ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على السنة اهل العصر من نفي الاصول المثبتة فيريدون به ان الاصل لا يثبت امرا
في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي بل مؤداه امر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعا فان قلت الظاهر من الاخبار
وجوب ان يعمل الشاك عمل المتيقن بان يفرض نفسه متيقنا ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك

سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة او بواسطة امر عادي او عقلي مترتب على ذلك المتيقن قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث نفسه بترك واما ما يجب عليه من حيث نفسه بامر يلازم ذلك المتيقن عقلا او عادة فلا يجب عليه لان وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الامر العقلي او العادي او وجود جعلي بان يقع مورد الجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول الى جعل احكامه الشرعية وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الامر كان الاصل عدم وجوده وعدم ترتب اثاره وهذه المسألة تشبه الجملة ما هو المشهور في باب الرضاع من انه اذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم لان الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسب او بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجودا ومن هنا يعلم انه لا فرق في الامر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران الا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه وبين تغايرهما في الوجود كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع وكذا لا فرق بين ان يكون اللزوم بينهما وبين المستصحب كليا لعلاقة وبين ان يكون اتفاقيا في قضية جزئية كما اذا علم لاجل العلم الاجمالي الحاصل بموت زيد او عمرو ان بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو وكذا بقاء حياة عمرو ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة وكذا لا فرق بين ان يثبت بالمستصحب تمام ذلك الامر العادي كالمثالين او قيد له عدمي او وجودي كاستصحاب الحياة للمقطوع نصفين فيثبت القتل الذي هو ازهاق الحياة وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضا بناء على ان كل دم ليس باستحاضة حيض شرعا وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الاجزاء المتفاصلة بما لا يعلم معه فوات الموالاة بالتوالي وقد استدل على المطلب بوجوه اخر وهو ان استصحاب الشيء لو اقتضى اثبات لازمه الغير الشرعي عارضه استصحاب عدم ذلك اللازم فيتساقطان في مورد التعارض توضيح ذلك انه لو فرضنا ثبوت موت زيد باستصحاب حياة عمرو وعارضه استصحاب حياة زيد فيتساقطان بالنسبة الى موت زيد ثم يبقى استصحاب حياة عمرو بالنسبة الى موت نفسه سليما عن المعارض وربما استند لبعض ثبوتها لكاشف الغطاء على نفي الاصل المثبت بتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني قال وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت احكاما شرعية انتهى اقول لا ريب في انه لو بني على ان الاصل في الملزوم قابل لاثبات اللازم العادي لم يكن وجه لاجراء اصالة عدم اللازم لانه حاكم عليه فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل من حكومة الاصل في الملزوم على الاصل في اللازم فلا تعارض اصالة الطهارة لاصالة عدم التذكية فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية لان الكل احكام للمستصحب مسبوقة بالعدم واما قوله ليس في اخبار الباب الخ ان اراد بذلك عدم دلالة الاخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعية فهو مناف لما ذكره من التعارض اذ يبقى اصالة عدم اللازم الغير الشرعي سليما عن المعارض وان اراد تتميم الدليل الاول بان يقال ان دليل الاستصحاب ان كان غير الاخبار فالاصل متعارض من الجانبين وان كان هو الاخبار فلا دلالة

بها فقيه ان الاصل اذا كان مدركه غير الاخبار وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن اشكال في ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عاديا ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية ايضا ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعيا كان او غيره الا ان يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها لكنه انما يتم اذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرا فيه على ترتب بعض اللوازم دون اخر كما اذا دل الدليل على انه يجب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل فلا يلزم منه جواز الافطار بعد مضي ثلثين من ذلك اليوم او كان بعض الاثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن اما مطلقا كما اذا حصل من الخبر الوارد في المسئلة الفرعية ظن بمسئلة اصولية فانه لا يعمل فيه بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الاصول واما في خصوص المقام كما اذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن في الوقت ولعل ما ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالاصول المثبتة في كثير من الموارد منها ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرائع وجماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه من انه لو اتفق الوارثان على اسلام احدهما المعين في اول شعبان والاخر في غرة رمضان واختلفا فادعى احدهما موت المورث في شعبان والاخر موته في اثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لاصالة بقاء حياة المورث ولا يخفى ان الارث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حياة المورث الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام الوارث نعم لما علم باسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الاسلام عن موته بعد الاسلام الذي هو سبب الارث الا ان يوجه بان المقصود في المقام احراز اسلام الوارث في حياة ابيه كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع ويكفي ثبوت الاسلام حال الحياة المستصحبة ومنها ما ذكره جماعة تبعا للمحقق في كر وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها فانهم حكموا باستصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع الى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية ولا يخفى ان الملاقاة معلومة فان كان اللازم في الحكم بالنجاسة احراز وقوعها في زمان القلة والا فالاصل عدم التأثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الاول لان اصالة عدم الكرية قبل الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان القلة حتى يثبت النجاسة الا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الاسلام لوقوع الموت بعد الاسلام فافهم ومنها ما في الشرائع والتحرير تبعا للمحكي عن المبسوط من انه لو ادعى الجاني ان المجني عليه شرب سما فمات بالسم وادعى الولي انه مات بالسراية فالاحتمالان فيه سواء وكذا الملفوف في الكساء اذا قده بنصفين فادعى الولي انه كان حيا والجاني انه كان ميتا فالاحتمالان متساويان ثم حكي عن المبسوط التردد وفي الشرائع رجح قول الجاني لان الاصل عدم الضمان وفيه احتمال اخر ضعيف وفي التحرير

ان الاصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحيوة من جانب الملفوف فيرجح قول الجاني وفيه نظر والظاهر ان مراده النظر
في عدم الضمان من حيث ان بقاء الحيوة بالاستصحاب الى زمان القد سبب في الضمان فلا يجري اصالة عدمه وهو الذي ضعفه
المحقق لكن قواه بعض محشيه والمستفاد من الكل نهوض استصحاب الحيوة لاثبات القتل الذي هو سبب الضمان **ومنها**
ما في يد هذا الفرع ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه باصبع احتمل تقديم قوله عملا باصالة عدم القصاص
وتقديم قول المجني عليه لان الاصل السلامة هذا ان ادعى الجاني نفي السلامة اصلا واما لو ادعى زوال اصبع بعد السلامة
فالاقرب ان القول قول المجني عليه انتهى ولا يخفى صراحته في العمل باصالة عدم زوال الاصبع في اثبات الجناية على اليد
التامة والظاهر ان مقابل الاقرب ما يظهر من الشيخ ره في المحكي عنه في نظير المسألة وهو ما اذا اختلف الجاني
والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه فانه قوى عدم ضمان الصحيح **ومنها** ما ذكره جماعة تبعا للمبسوط والشرايع
في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال او قبله الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كتب الفقه
خصوصا كتب الشيخ والفاضلين والشهيدين لكن المعلوم منهم ومن غيرهم من الاصحاب عدم العمل بكل اصل مثبت
فاذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقا
باقيا على اللفاف لقتله الا انهما اختلفا في بقائه ملفوفا او خروجه عن اللف فهل تجد من نفسك رمي احد من
الاصحاب بالحكم بان الاصل بقاء لفه فيثبت القتل الا ان يثبت الاخر خروجه او تجد فرقا بين بقاء زيد على اللف
وبقائه على الحيوة لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقا ثم
شك في بقائه فيه فهل يحكم احد بطهارة الثوب بثبوت انغساله باصالة بقاء الماء وكذا لو رمى صيدا او شخصا
على وجه لو لم يطرء حائل لاصابه فهل يحكم بقتل الصيد او الشخص باصالة عدم الحائل الى غير ذلك مما لا يحصى من
الامثلة التي نقطع بعدم جريان الاصل لاثبات الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها الاحكام الشرعية وكيف كان
فالمتبع هو الدليل وقد عرفت ان الاستصحاب ان قلنا به من باب الظن النوعي كما هو ظاهر اكثر القدماء فهو
كاحدى الامارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي
واما على المختار من اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدا الاثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب نعم
هنا شيء وهو ان بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعد في
العرف الاحكام الشرعية المترتبة عليها احكاما لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحا وخفاء باختلاف
مراتب خفاء الوسائط عن انظار العرف **منها** ما اذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الاخر
فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته للنجس رطبا بل من احكام سراية رطوبة النجاسة
اليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة ومن المعلوم ان استصحاب رطوبة النجس الراجع الى بقاء
جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها فهو اشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض المثبت
لانغسال الثوب به وحكي في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة

اليه

اليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه فيحتمل ان يكون لعدم اثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة الى الثوب
كما ذكرنا ويحتمل ان يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب اغماضا عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض
كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال الذمة بالعبادة **ومنها**
اصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد
من الصلوة والغسل وغيرهما فان مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته ولا اولية غده للشهر
اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب اثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال الا ترتيب احكام اخرية
ذلك اليوم لشهر واولية غده لشهر اخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله والاخر ما اتصل بزمان حكم بكونه اول الشهر
الاخر وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادي والعقلي بحيث يعد اثاره اثارا لنفس المستصحب وربما يتمسك
في بعض موارد الاصول المثبتة بجريان السيرة او الاجماع على اعتباره هناك مثل اجراء اصالة عدم الحاجب عند الشك
في وجوده على محل الغسل او المسح لاثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل وفيه نظر
الامر السابع لا فرق في المستصحب بين ان يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأسا وبين ان يكون
مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء فاذا شك في بقاء حيوة زيد في جزء من
الزمان اللاحق فلا يؤثر في جريان استصحاب حيوته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه وهذا هو الذي يعبر
عنه باصالة تاخر الحادث يريدون به انه اذا علم بوجود حادث في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب
عدمه قبل ذلك ويلزمه عقلا تأخر حدوث ذلك الحادث فاذا شك في مبدء موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة
ميتا فحيوته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلا لكون مبدء موته يوم الجمعة وحيث تقدم في الامر
السابق انه لا يثبت بالاستصحاب بناء على العمل به من باب الاخبار لوازمه العقلية فلو ترتب على حدوث موت زيد في
يوم الجمعة لا على مجرد حيوته قبل الجمعة حكم شرعي لم يترتب على ذلك نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن او كان
اللازم العقلي من اللوازم الخفية جرى فيه ما تقدم ذكره **وتحقيق** المقام وتوضيحه ان تأخر الحادث قد يلاحظ
بالقياس الى ما قبله من اجزاء الزمان كالمثال المتقدم فيقال الاصل عدم موت زيد قبل الجمعة فيترتب عليه جميع
احكام ذلك العدم لا احكام حدوثه يوم الجمعة اذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه الا ان يقال
ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم واذا ثبت بالاصل عدم الشيء سابقا وعلم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق
في الزمان اللاحق اذا انضم الى عدمه قبل ذلك الثابت بالاصل تحقق مفهوم الحدوث وقد تقدم حال الموضوع
الثابت احد جزئي مفهومه بالاصل ومما ذكرنا يعلم انه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه
احكام الوجود في الزمان المتأخر ايضا لان وجوده مساو لحدوثه نعم يترتب عليه احكام وجوده المطلق في زمان من ازمنة
كما اذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده وارتفع كريته بعد ذلك فنقول الاصل عدم كريته
في يوم الخميس ولا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في احد اليومين لاصالة بقاء نجاسته

وعدم

وعدم اصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه في كل من الثوبين حكم بطهارته من باب انفكاك الثوب عما يتيقن تنجسه وقد يلاحظ
تاخر الحادث باعتبار الحادث الاخر كما اذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدم احدهما على الاخر فاما ان يجهل تاريخهما
او يعلم تاريخ احدهما فان جهل تاريخهما فلا يحكم بتاخر احدهما المعين عن الاخر لان التاخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب
لعدم مسبوقيته واما اصالة عدم احدهما في زمان حدوث الاخر فهي معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الاثر على كل واحد
من الاصلين وسيجيء تحقيقه انشاء الله وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن لاصالة عدم كل منهما قبل وجود الاخر
وجهان من كون التقارن امرا وجوديا لازما لعدم كون كل منهما قبل الاخر ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم
انه عبارة عن عدم تقدم احدهما على الاخر في الوجود وان كان احدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ الا باصالة
عدم وجوده في تاريخ ذلك لا تاخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده نعم يثبت ذلك على القول بالاصل المثبت فاذا علم تاريخ
ملاقاة الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كرا فيقال الاصل بقاء قلته وعدم كريته في زمان الملاقاة واذا علم
تاريخ الكرية حكم ايضا باصالة عدم الملاقاة في زمان الكرية وهكذا وربما يتوهم جريان الاصل في طرف المعلوم بان
يقال الاصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للاخر ويندفع بان نفس وجوده غير مشكوك في زمان واما وجوده في زمان
الاخر فليس مسبوقا بالعدم ثم انه يظهر من الاصحاب هنا قولان اخران احدهما جريان هذا الاصل في طرف مجهول
التاريخ واثبات تاخره عن معلوم التاريخ بذلك وهو ظاهر المشهور وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق
والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد منها مسئلة اتفاق الوارثين على اسلام احدهما في غرة رمضان
واختلافهما في موت المورث قبل الغرة او بعدها فانهم حكموا بان القول قول مدعي تاخر الموت نعم ربما يظهر من اطلاق
التوقف في بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ احد الحادثين وبين الجهل بهما عدم العمل بالاصل
في المجهول مع علم تاريخ الاخر كمسئلة اشتباه الطهارة تقدم او الحدث ومسئلة اشتباه الجمعتين واشتباه موت
المتوارثين ومسئلة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الاذن في البيع على وقوع البيع او تاخره عنه وغير ذلك
لكن الانصاف عدم الوثوق بهذا الاطلاق بل هو اما محمول على صورة الجهل بتاريخهما واحالوا صورة العلم بتاريخ
احدهما على ما صرحوا به في مقام اخر او على محامل اخر وكيف كان فحكمهم في مسئلة الاختلاف في تقدم الموت على
الاسلام وتاخره مع اطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النص والظاهر مع ان جماعة منهم نصوا على تقييد هذا
الاطلاق في موارد كالشهيدين في الدروس والمسالك في مسئلة الاختلاف في تقدم الرجوع عن الاذن في بيع
الرهن على بيعه وتاخره والعلامة الطباطبائي في مسئلة اشتباه السابق من الحدث والطهارة هذا مع انه
لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل وشبهها مما يرجع في حكمها الى الاصول ان غفلة بعضهم بل اكثرهم عن مجاري
الاصول في بعض شقوق المسئلة غير عزيزة الثاني عدم العمل بالاصل والحاق صورة جهل تاريخ احدهما بصورة
جهل تاريخهما وقد صرح به بعض المعاصرين تبعا لبعض الاساطين مستشهدا على ذلك بعدم تفصيل الجماعة
في مسئلة الجمعتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين مستدلا على ذلك بان التاخر ليس امرا مطابقا للاصل

وظاهر استدلاله ارادة ما ذكرنا من عدم ترتيب احكام صفة التاخر وكون المجهول متحققا بعد المعلوم لكن ظاهر استشهاده
بعدم تفصيل الاصحاب في المسائل المذكورة ارادة عدم ثمرة مترتبة على العلم بتاريخ احدهما اصلا فاذا فرضنا العلم
بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حيوة ولده في ذلك الزمان فالاصل بقاء حيوة ولده فيحكم له بارث ابيه وظاهر هذا
القائل عدم الحكم بذلك وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد ايضا في عدم التوارث بينهما وكيف كان فان اراد
هذا القائل ترتيب اثار تاخر ذلك الحادث كما هو المشهور فانكاره في محله وان اراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم
ذلك الحادث او وجود ضده وترتيب جميع اثاره الشرعية في زمان الشك فلا وجه لانكاره اذ لا يعقل الفرق بين
مستصحب علم بارتفاعه في زمان وما لم يعلم واما ما ذكره من عدم تفصيل الاصحاب في مسئلة الجمعتين ونحوها
فقد عرفت ما فيه فالحاصل ان المعتبر في مورد الشك في تاخر حادث عن اخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث
الاخر فان كان زمان حدوثه معلوما فيجري احكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها فاذا علم بتطهره في الساعة
الاولى من النهار وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة او بعدها فالاصل عدم الحدث فيما قبل الساعة لكن لا
يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الاولى كما تخيله بعض الفحول وان كان مجهولا كان حكمه حكم احد
الحادثين المعلوم حدوث احدهما اجمالا وسيجيء توضيحه واعلم انه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه ويحكم بتقدمه
لان تاخره لازم لحدوث حادث اخر قبله والاصل عدمه وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى مثاله انه اذا
ثبت ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك
فيقال مقتضى الاصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله اذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره
لزم النقل وتعدد الوضع والاصل عدمه وهذا انما يصح بناء على الاصل المثبت وقد استظهرنا سابقا انه متفق
عليه في الاصول اللفظية ومورده صورة الشك في وحدة المعنى وتعدده اما اذا علم التعدد وشك في مبدء حدوث
الوضع المعلوم في زماننا فمقتضى الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم ولذا اتفقوا في مسئلة الحقيقة الشرعية على
ان الاصل فيها عدم الثبوت **الامر الثامن** قد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد كفقد
ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة او وجود ما يشك في اعتبار عدمه وقد اشتهر التمسك بها بين الاصحاب كالشيخ
والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه انه لا شك ولا ريب في ان المراد بالصحة المستصحبة
ليس صحة مجموع العمل لان الفرض التمسك به عند الشك في الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة فالمراد بها اما
موافقتها للامر المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها اما موافقتها للامر المتعلق بها فالمفروض انها متيقنة سواء
فسد العمل ام لا لان فساد العمل لا يوجب خروج الاجزاء المأتي بها على طبق الامر المتعلق بها عن كونها كذلك ضرورة
عدم انقلاب الشيء عما وقع عليه واما ترتب الاثر فليس الثابت منه للجزء من حيث انه جزء الا كونه بحيث لو ضم اليه
الاجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم الكل في مقابل الجزء الفاسد وهو الذي لا يلزم من ضم باقي الاجزاء و
الشرائط اليه وجود الكل ومن المعلوم ان هذا الاثر موجود في الجزء دائما سواء قطع بضم الاجزاء الباقية ام قطع بعدمه ام شك

في ذلك فاذا شك في حصول الغسل من جهة تلك الاجزاء فالقطع ببقاء صحة تلك الاجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع
وصف هذا الشك فضلا عن استصحاب الصحة مع ما عرفت من انه ليس الشك في بقاء صحة تلك الاجزاء باي معنى اعتبر
من معاني الصحة ومن هنا رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقا لكن التحقيق التفصيل
بين موارد التمسك بانه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقدان امر معتبر او وجود امر مانع وهذا هو الذي لا
يعتنى في نفيه باستصحاب الصحة لما عرفت من ان فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقة لا يقدح في صحة الاجزاء السابقة
وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلوة فاذا استكشفنا من تعبير الشارع عن
بعض ما يعتبر عدمه في الصلوة بالقواطع ان للصلوة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الاشياء في خلال اجزائها
الموجب لخروج الاجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام اليها فاذا شك في شيء
من ذلك وجودا او صفة جرى استصحاب صحة الاجزاء بمعنى بقائها على القابلية المذكورة وربما يتمسك في مطلق الشك
في الفساد باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي وفيه ان الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة والمفروض
الشك في الصحة وربما يتمسك في اثبات الصحة في محل الشك بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقد بينا عدم دلالة
الاية على هذا المطلب في اصالة البرائة عند الكلام في مسئلة الشك في الشرطية وكذلك التمسك بما عداها من
العمومات المقتضية للصحة **الامر التاسع** انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون من الموضوعات الخارجية او اللغوية
او الاحكام الشرعية العملية اصولية كانت او فرعية واما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها لانها ان كان
من باب الاخبار فليس مؤداها الا حكم عملي كان معمولا به على تقدير اليقين به والمفروض ان وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير
اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف وان كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار
الظن في اصول الدين بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل او النقل القطعي لان الشك
انما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجودا او عدما في المستصحب نعم لو شك في نسخه امكن دعوى الظن لو لم يكن
احتمال النسخ ناشئا عن احتمال نسخ اصل الشريعة لا نسخ الحكم في تلك الشريعة اما الاحتمال الناشي عن احتمال نسخ
الشريعة فلا يحصل الظن بعدمه لان نسخ الشرايع شايع بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة فان الغالب بقاء الاحكام
ومما ذكرنا يظهر انه لو شك في نسخ اصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لاثبات بقائها مع انه لو سلمنا
حصول الظن فلا دليل على حجيته حينئذ لعدم مساعدة العقل عليه وان انسد باب العلم لامكان الاحتياط الا فيما لا يمكن
والدليل النقلي الدال عليه لا يجدي لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة فعلم مما ذكرنا ان ما يحكى من تمسك
بعض اهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه مما لا وجه له الا ان يريد جعل البينة على المسلمين
في دعوى الشريعة الناسخة اما للدفع كلفة الاستدلال عن نفسه واما لابطال دعوى المدعي بناء على ان مدعي الدين الجديد
كمدعي النبوة يحتاج الى برهان قاطع فعدم الدليل القاطع للمدعي على الدين الجديد كالنبي الجديد دليل قطعي على عدمه
بحكم العادة بل العقل فغرض الكتابي اثبات حقية دينه باسهل الوجهين **ثم** انه قد اجيب عن استصحاب الكتابي

المذكور

المذكور باجوبة **منها** ما حكي عن بعض الفضلاء المناظر له وهو انا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى اقر بنبوة
نبينا صلى الله عليه وآله وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق وهذا
الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من ان موسى بن عمران او عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون واهل
الكتاب بنبوته فعلى المسلمين نسخها واما ما ذكره الامام عليه السلام فلعله اراد به غير ظاهره بقرينة ظاهرة بينه وبين الجاثليق
وسيأتي ما يمكن ان يؤول به **ومنها** ما ذكره بعض المعاصرين من ان استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت
قبل حدوث اصل النبوة بناء على اصل فاسد تقدم حكايته عنه وهو ان الحكم الشرعي الموجود يقتضي عدمه على القدر
المتيقن وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه وقد اوضحنا فساده بما لا مزيد عليه **ومنها** ما ذكره في
القوانين بانا نبا لما على ما تقدم منه في الامر الاول من ان الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب
حيوة الحيوان المردد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء استعداد اقلهما استعدادا قال ان موضوع الاستصحاب
لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث انها قابلة للنبوة الى آخر
الابد بان يقول الله جل ذكره لموسى انت نبي وصاحب دين الى آخر الابد ولان يكون الى زمان محمد صلى الله عليه وآله
ولان يكون غير مغيى بغاية بان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد
الى آخر الابد او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه يخرج عن الاستصحاب ولا الى الثاني لان الاطلاق في معنى القيد
فلا بد من اثباته ومن المعلوم ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الاول اذ
الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده وما انتهى موضع الحاجة وفيه اولا ما تقدم من عدم توقف جريان
الاستصحاب على احراز استعداد المستصحب وثانيا ان ما ذكره من ان الاطلاق غير ثابت لانه في معنى القيد غير صحيح لان
عدم التقييد مطابق للاصل نعم المخالف للاصل الاطلاق بمعنى العموم الراجع الى الدوام والحاصل ان هنا في الواقع
ونفس الامر نبوة مستدامة الى آخر الابد ونبوة مغياة الى وقت خاص ولا ثالث لهما في الواقع فالنبوة المطلقة بمعنى غير
المقيدة ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت فلا وجه لاجراء الاستصحاب على احدهما دون الآخر
الا ان يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك من ان مطلقات كل شريعة بحكم الاستقراء الدوام والاستمرار الى ان يثبت
الرافع ان المطلق في حكم الاستمرار فالشك فيه شك في الرافع بخلاف مطلق النبوة فان المراد من استعداده غير محرز
عند الشك فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد وثالثا ان ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الاحكام
الشرعية لجريان ما ذكر في كثير منها بل في اكثرها وقد تفطن لورود هذا عليه ودفعه بما لا يندفع به فقال ان التتبع
والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان
الشارع اكتفى فيما ورد مطلقا في استمراره فانه من تتبع اكثر الموارد واستقرائها يحصل الظن القوي بان مراده
من تلك المطلقات هو الاستمرار ويظهر من الخارج انه اراد منها الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي
انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان مورد النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي بل قد يكون الشك لتبدل

ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم كتغير الماء للنجاسة واما ثانيا فلان الشك في رفع الحكم الشرعي انما هو بحسب ظاهر
دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه او بمعونة القرائن مثل الاستقراء الذي ذكره في المعلقات لكن الحكم الشرعي الكلي
في الحقيقة انما يرتفع بتمام استعداده حتى في النسخ فضلا عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور او التراخي والنسخ ايضا
رفع صوري وحقيقته انتهاء استعداد الحكم فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون الا من جهة الشك في مقدار استعداده
نظير الحيوان المجهول استعداده واما ثالثا فلان ما ذكره من حصول الظن بارادة الاستمرار من الاطلاق لو تم يكون دليلا
اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب فان التحقيق ان الشك في نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه او
بمعونة دليل خارجي في الاستمرار ليس موردا للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك وهو ظن الاستمرار
نعم هو من قبيل استصحاب حكم العام الى ان يرد المخصص وهو ليس استصحابا في حكم شرعي كما لا يخفى ثم انه قد اورد
على ما ذكره من قضاء التتبع بغلبة الاستمرار فيما ظاهره الاطلاق بان النبوة ايضا من تلك الاحكام ثم اجاب بان
غالب النبوات محدودة والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا صلى الله عليه وآله ولا يخفى ما في هذا الجواب اما اولا
فلان نسخ اكثر النبوات لا يستلزم تحديدها فللخصم ان يدعي ظهور ادلتها في انفسها او بمعونة الاستقراء في الاستمرار
فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه واما ثانيا فلان غلبة التحديد في النبوات غير مجدية للقطع بكون احديها
مستمرة فليس ما وقع الكلام في استمراره امرا ثالثا يتردد بين الحاقه بالغالب والحاقه بالنادر ويكون هذا ملحقا
بالغالب بل الشك في انه الفرد النادر او النادر غيره والحاصل ان هنا افرادا غالبة وفردا نادرا وليس هنا مشكوك
قابل اللحوق باحدهما بل امر يتردد بين كون هذا الفرد هو الاخير النادر او ما قبله الغالب بل قد يثبت بالاصالة
عدم ما عداه فيحكم بكون هذا هو الاخير المغاير للباقي ثم اورد قده على نفسه بجواز استصحاب احكام الشريعة
السابقة المطلقة واجاب بان اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبينا صلى الله عليه وآله لا ينفعهم
وربما يورد عليه ان الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره في التمسك بالاستصحاب او لا ينفعه ويمكن توجيه
كلامه بان المراد انه اذا لم ينفع الاطلاق مع اقترانها بالبشارة فاذا فرض قضية نبوته مهملة غير دالة الا على مطلق
النبوة فلا ينفع الاطلاق بعد العلم بتبعية تلك الاحكام لمدة النبوة فانها تصير ايضا مهملة ثم انه يمكن
الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه الاول ان المقصود من التمسك به ان كان الاقتناع به في العمل عند الشك فهو
مع مخالفته للمحكي عنه من قوله فعليكم كذا وكذا فانه ظاهر في ان غرضه الاسكات والالزام فاسد جدا لان العمل
به على تقدير تسليم جوازه غير جائز الا بعد الفحص والبحث وح يحصل العلم باحد الطرفين بناء على ما ثبت من انفتاح
باب العلم في مثل هذه المسألة كما يدل عليه النص الدال على تعذيب الكفار والاجماع المدعى على عدم معذورية
الجاهل خصوصا في هذه المسألة خصوصا من مثل هذا الشخص الناشئ في بلاد الاسلام وكيف كان فلا يبقى مجال للتمسك
بالاستصحاب وان اراد به الاسكات والالزام ففيه ان الاستصحاب ليس دليلا اسكاتيا لانه فرع الشك وهو امر وجداني
كالقطع لا يلتزم به احد وان اراد بيان ان مدعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج الى الاستدلال فهو غلط

اذ هو حاصل عنده و الالزام غير ما هو حاصل عند الخصم

لانه

لان مدعي البقاء في مثل المسألة ايضا محتاج الى الاستدلال عليه الثاني ان اعتبار الاستصحاب ان كان من باب الاخبار
فلا ينفع الكتابي التمسك به لان ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة وثبوته في شرعهم غير معلوم نعم لو ثبت ذلك
من شريعتهم امكن التمسك به لصيرورته حكما الهيا غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به وان كان من باب الظن فقد عرفت
في صدر المبحث ان حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جدا وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة
ممنوع وارجاع الظن بها الى الظن بالاحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة ايضا لا يجدي لمنع الدليل على العمل بالظن
عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل ونفي الحرج لا دليل عليه في
الشريعة السابقة خصوصا بالنسبة الى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث ودعوى قيام الدليل الخاص على
اعتبار هذا الظن بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين من ان شرائع الانبياء السلف وان كانت لم تثبت على سبيل
الاستمرار لكنها في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معين بل بمجيء النبي اللاحق ولا ريب انها تستصحب ما لم تثبت نبوة
اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام شرائعهم من حيث تجويزهم في كل زمان ظهور نبي ولو في الاماكن
البعيدة فلا يستقر لهم البناء على احكامهم مدفوعة بان استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعا والا لزم كونهم
شاكين في حقية شريعتهم ونبوة نبيهم في اكثر الاوقات لما تقدم من ان الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا
يفيد الظن الشخصي في كل مورد وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الاعمال المترتبة على الدين
السابق دون حقية دينهم ونبوة نبيهم التي هي من اصول الدين فالاظهر ان يقال انهم كانوا قاطعين بحقية دينهم
من جهة بعض العلامات التي اخبرهم بها النبي السابق نعم بعد ظهور النبي الجديد الظاهر كونهم شاكين في دينهم مع
بقائهم على الاعمال وح فللمسلمين ايضا ان يطالبوا اليهود باثبات حقية دينهم لعدم الدليل لهم عليها وان كان
لهم الدليل على البقاء على الاعمال في الظاهر فتامل الثالث انا لم نجزم بالمستصحب وهي نبوة موسى او عيسى الا
باخبار نبينا ونص القرآن وح فلا معنى للاستصحاب ودعوى ان النبوة موقوفة على صدق نبينا لا على نبوته
مدفوعة بانا لم نعرف صدقه الا من حيث نبوته والحاصل ان الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه
لا من جهة النص عليه في هذه الشريعة وهو مشكل خصوصا بالنسبة الى عيسى لامكان معارضة قول النصارى بتكذيب
اليهود الرابع ان مرجع النبوة المستصحبة ليس الا الى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي والا فاصل صفة النبوة
امر قائم بنفس النبي لا معنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع ابدا ولا ريب انا قاطعون بان من اعظم ما جاء به
النبي السابق الاخبار بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى حكاية عن عيسى
اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التورية ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد فكل ما
جاء به من الاحكام فهو في الحقيقة مغيى بمجيء نبينا فدين عيسى المختص به عبارة عن مجموع احكام مغياة اجمالا بمجيء
نبينا ومن المعلوم ان الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلا عن استصحابه فان اراد الكتابي
دينا غير هذه الجملة المغياة اجمالا بالبشارة المذكورة فنحن منكرون له وان اراد هذه الجملة فهو عين مذهب

المسلمين وفي الحقيقة بعد كون احكامهم مغياة لا رفع حقيقة ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلومة اجمالا فان قلت لعل مناظرة الكتابي في تحقق الغاية المعلومة وان الشخص الجائي هو المبشر به ام لا فيصح تمسكه بالاستصحاب قلت المسلم هو الدين المغيى بمجيء هذا الشخص الخاص لا بمجيء موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسك بالاستصحاب الخامس ان يقال انا معاشر المسلمين لما علمنا ان النبي السالف اخبر بمجيء نبينا وان ذلك كان واجبا عليه ووجوب الاقرار به والايمان به موقوف على تبليغ ذلك الى رعيته صح لنا ان نقول ان المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا والنبوة التقديرية لا تضرنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم ولعل هذا الجواب يرجع الى ما ذكره الامام ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق حيث قال ع ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وكتابه ولم يبشر به امته قال الجاثليق أليس تقطع الاحكام بشاهدي عدل قال ع بلى قال الجاثليق فاقم شاهدين عدلين من غير اهل ملتك على نبوة محمد ص ممن لا ينكره النصرانية وسلنا مثل ذلك من غير اهل ملتنا قال ع الان جئت بالنصفة يا نصراني ثم ذكر ع اخبار خواص عيسى بنبوة محمد ص ولا يخفى ان الاقرار بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته لا يكون حاسما لكلام الجاثليق الا اذا اريد المجموع من حيث المجموع بجعل الاقرار بعيسى مرتبطا بتقدير دينا بتقرير المذكورة ويشهد له قوله ع بعد ذلك كافر بنبوة كل عيسى لم يقر ولم يبشر فان هذا في قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق واما التزامه ع بالبينة على دعواه فلا يدل على تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتا بمجرد ذلك بل لانه ع من اول المناظرة ملتزم بالاثبات والا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق وسلنا مثل ذلك كون كل منهما مدعيا الا ان يريد الجاثليق ببينته نفس الامام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى اذ لا بينة له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك فافهم الامر العاشر ان الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق اما ان يكون مبينا لثبوت الحكم في الزمان الثاني كقوله اكرم العلماء في كل زمان وكقوله لا تهن فقيرا حيث ان النهي للدوام واما ان يكون مبينا لعدمه نحو اكرم العلماء الى ان يفسقوا بناء على مفهوم الغاية واما ان يكون غير مبين لحال الحكم في الزمان الثاني نفيا واثباتا اما لاجماله كما اذا امر بالجلوس الى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة واما لقصور دلالته كما اذا قال اذا تغير الماء نجس فانه لا يدل على ازيد من حدوث النجاسة في الماء ومثل الاجماع المنعقد على حكم في زمان فان الاجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان اما القسم الثاني فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني وكذلك القسم الاول لان عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف ومغن عن الاستصحاب بل مانع عنه اذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة فاذا فرض خروج بعض الافراد في بعض الازمنة عن العموم فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبة الى ذلك الفرد هل هو ملحق به في الحكم او ملحق بما قبله الحق هو التفصيل في المقام بان يقال ان اخذ فيه عموم الازمان افراديا بان اخذ كل زمان موضوعا مستقلا كقوله اكرم

العلماء

العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة ومثله ما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرينة على اخذ كل زمان فردا مستقلا فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى سائر الاصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب وان اخذ لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج فرد في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع الى العموم بل الى الاصول الاخر ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم او من الاطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار منه فانه اذا خرج منه التواضع في بعض الازمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فردا مستقلا لمتعلق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب وقد صدر خلاف ما ذكرنا من ان مثل هذا من مورد الاستصحاب وان هذا ليس من تخصيص العام به في موضعين احدهما ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان من انه فوري لان عموم الوفاء بالعقود من حيث الافراد يستتبع عموم الازمان وحاصله منع جريان الاستصحاب لاجل عموم وجوب الوفاء خرج منه اول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي وظاهر الشهيد الثاني في المسالك اجراء الاستصحاب في هذا الخيار وهو الاقوى بناء على انه لا يستفاد من اطلاق وجوب الوفاء الا كون الحكم مستمرا لا ان الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجوب مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقي الباقي نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض بجواز نقضه في زمان بالاضافة الى غيره من الازمنة صح ما ادعاه المحقق قده لكنه بعيد ولهذا رجح الاستصحاب في المسألة جماعة من متأخري المتأخرين تبعا للمسالك الا ان بعضهم قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الاول هو الاجماع لا ادلة نفي الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الاول ولا اجد وجها لهذا التفصيل لان نفي الضرر انما نفى لزوم العقد ولم يحدد زمان الجواز فان كان عموم ازمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر ويرجع في الزائد عليه الى العموم فالاجماع ايضا كذلك يقتصر فيه على معقده وثانيهما ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول من ان الاستصحاب المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولا ينافيه عموم ادلة حجيته من اخبار الباب الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين اذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص لانتهاء كل دليل الى ادلة عامة بل العبرة بنفس الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص لا يتعداه الى غيره فيقدم على العام كما يقدم على غيره من الادلة ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البراءة الاصلية وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير وفي كون التحديد تحقيقيا او تقريبيا وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك انتهى كلامه على ما لخصه بعض المعاصرين ولا يخفى ما في ظاهره لما

من ان مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب ولو لم يكن عموم ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع الى العموم ولو لم يكن
استصحاب ثم ما ذكره من الامثلة خارج عن مسئلة تخصيص الاستصحاب بالعمومات لان الاصول المذكورة بالنسبة الى الاستصحاب
ليست من قبيل العام بالنسبة الى الخاص كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول نعم لو فرض الاستناد في اصالة الحلية
الى عموم حل الطيبات وحل الانتفاع بما في الارض امكن جعل المثالين الاخيرين مثالا للمطلب دون المثال الاول لانه
من قبيل الشك في موضوع الحكم الشرعي لا في نفسه ففي الاول يستصحب عنوان الخاص وفي الثاني يستصحب حكمه وهو الذي
يتوهم كونه مخصصا للعموم دون الاول ويمكن توجيه كلامه قده بان مراده من العمومات بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب
المخالف هي عمومات الاصول ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعم الحكومة كما ذكرنا في اول اصالة البراءة وغرضه ان مؤدى الاستصحاب
في كل مستصحب اجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشك فكما ان دليل المستصحب اخص من الاصول التي تقدم عليها
تخصيصا فالاستصحاب في ذلك متمم لحكم ذلك الدليل ومجريه في الزمان اللاحق فكذلك الاستصحاب بالنسبة الى العمومات
الاجتهادية فانه اذا خرج المستصحب من العموم بدليله والمفروض ان الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل في اللاحق فكأنه
ايضا مخصص بمعنى موجب للخروج عن حكم العام فافهم **الامر الحادي عشر** قد اجرى بعضهم الاستصحاب فيما
اذا تعذر بعض اجزاء المركب فيستصحب وجوب الباقي الممكن وهو بظاهره كما صرح به بعض المحققين غير صحيح لان الثابت
سابقا قبل تعذر بعض الاجزاء وجوب هذه الاجزاء الباقية تبعا لوجوب الكل ومن باب المقدمة وهو مرتفع قطعا والذي
يراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي وهو معلوم الانتفاء سابقا ويمكن توجيهه بناء على ما
عرفت من جواز ابقاء القدر المشترك في بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقا بان المستصحب هو مطلق
المطلوبية المتحققة سابقا لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبية الكل الا ان العرف لا يرونها مغايرة في الخارج لمطلوبية
الجزء في نفسه فتأمل ويمكن توجيهه بوجه آخر يستصحب معه الوجوب النفسي بان يقال ان معروض الوجوب سابقا والمشار اليه
بقولنا هذا الفعل كان واجبا هو الباقي الا انه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقا او اختصاص
المدخلية بحال الاختيار فيكون محل الوجوب النفسي هو الباقي ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم
الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها وهذا نظير استصحاب الكرية في ماء نقص منه مقدار فشك
في بقائه على الكرية فيقال هذا الماء كان كرا والاصل بقاء كريته مع ان هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته
وكذا استصحاب القلة في ماء زيد عليه مقدار **وهنا** توجيه ثالث وهو استصحاب الوجوب النفسي المردد بين تعلقه
سابقا بالمركب على ان يكون المفقود جزءا له مطلقا فيسقط الوجوب بتعذره وبين تعلقه بالمركب على ان يكون الجزء جزءا
اختياريا يبقى التكليف بعد تعذره والاصل بقاؤه فيثبت به تعلقه بالمركب على الوجه الثاني وهذا نظير اجراء
استصحاب وجود الكر في هذا الاناء لاثبات كرية الباقي فيه ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات فيما اذا لم يبق الا قليل
من اجزاء المركب فانه لا يجري التوجيه الاول والثالث دون الثاني لان العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا
الموجود وبين جامع الكل ولو مسامحة لان هذه المسامحة مختصة بمعظم الاجزاء الفاقد لما لا يقدح في اثبات الاسم والحكم

وفيما لو كان

وفيما لو كان المفقود شرطا فانه لا يجري الاستصحاب على الاول ويجري على الاخيرين وحيث ان بناء العرف على عدم اجراء
الاستصحاب في فاقد معظم الاجزاء واجرائه في فاقد الشرط كشف عن فساد التوجيه الاول وحيث ان بناءهم على استصحاب
نفس الكرية دون الذات المتصف بها كشف عن صحة الاول من الاخيرين واما الوجه الثالث فهو مبني على الاصل المثبت
وستعرف بطلانه فتعين الوجه الثاني لكن الاشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة الا ان
استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب والظاهر عدم الفرق **ثم** انه لا فرق بناء على جريان الاستصحاب
بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما اذا زالت الشمس متمكنا من جميع الاجزاء ففقد بعضها وبين ما اذا فقده قبل الزوال
لان المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرائطه لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرائط فعلا نعم هنا
اوضح وكذا لا فرق بناء على عدم الجريان بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال
وربما يتخيل انه لا اشكال في الاستصحاب في القسم الثاني لان وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن الا لوجوب الخروج
عن عهدة التكليف وهذا بعينه مقتض لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء وفيه ما تقدم من ان وجوب الخروج
عن عهدة التكليف بالمجمل انما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب والاستصحاب لا ينفع الا بناء على الاصل المثبت ولو
قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل او بالاصل لما عرفت من جريان استصحاب بقاء اصل التكليف وان كان بينهما
فرق من حيث ان استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي المتحقق سابقا في ضمن فرد معين بعد العلم
بارتفاع ذلك الفرد المعين ونحو استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع
والباقي وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الاولى الا في بعض مواردها بمساعدة العرف **ثم** اعلم
انه نسب الى الفاضلين قدهما التمسك في هذه المسئلة بالاستصحاب في مسئلة الاقطع والمذكور في المعتبر والمنتهى الاستناد
على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون المرفق الى ان غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب فاذا زال
البعض لم يسقط الآخر انتهى وهذا الاستدلال يحتمل ان يراد منه مفاد قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ولذا
ابدله في الذكرى بنفس القاعدة ويحتمل ان يراد منه الاستصحاب بان يراد منه ان هذا الموجود بتقدير وجود المفقود
في زمان سابق واجب فاذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والاصل عدمه او لم يسقط بحكم الاستصحاب ويحتمل ان
يراد به التمسك بعموم ما دل على وجوب كل من الاجزاء من غير تخصيص له بصورة التمكن من الجميع لكنه ضعيف احتمالا
ومحلا **الامر الثاني عشر** انه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين ان يكون مساويا لاحتمال بقائها
او راجحا عليه بامارة غير معتبرة ويدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب
الاخبار الثاني ان المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح ولا خلاف فيه ظاهرا
ودعوى انصراف المطلق في الروايات الى معناه الاخص وهو الاحتمال المساوي لا شاهد لها بل يشهد بخلافها مضافا
الى تعارف اطلاق الشك في الاخبار على المعنى الاعم موارد من الاخبار منها مقابلة الشك باليقين في جميع الاخبار
ومنها قوله في صحيحة زرارة الاولى فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به الى آخره فان ظاهره فرض السؤال فيما كان

امارة النوم ومنها قوله ع حتى يستيقن حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء امر بين منه ومنها
قوله ع ولكن تنقضه بيقين آخر فان الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين ومنها قوله ع في
صحيحة زرارة الثانية فلعله شيء اوقع عليك وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك فان كلمة لعل ظاهرة
في مجرد الاحتمال خصوصا مع وروده في مقام ابداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرعا عليه ومنها تفريع قوله ع
صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله ع اليقين لا يدخله الشك الثالث ان الظن الغير المعتبر ان علم بعدم اعتباره
بالدليل فمعناه ان وجوده كعدمه عند الشارع وان كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده
وان كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك فتامل
جيدا هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الاخبار واما على تقدير اعتباره من باب الظن
الحاصل من تحقق المستصحب في السابق فظاهر كلماتهم انه لا يقدح فيه ايضا وجود الامارة الغير المعتبرة فيكون العبرة
فيه عندهم بالظن النوعي وان كان الظن الشخصي على خلافه ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي
من غير التفات الى وجود الامارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد **واعلم** ان الشهيد قده في الذكرى بعد ما ذكر
مسئلة الشك في تقديم الحدث على الطهارة قال تنبيه قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك
في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى ان اليقين الذي كان
في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك
في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى ومراده من الشك معناه اللغوي وهو مجرد الاحتمال
المنافي لليقين فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من اصالة بقاء ما كان فلا يرد ما اورد عليه من ان الظن كاليقين في
عدم الاجتماع مع الشك نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه ان الشهيد قده في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في
قولهم اليقين لا يرفعه الشك ولا ريب ان الشك الذي حكم بانه لا يرفع اليقين ليس المراد منه الاحتمال الموهوم لانه
انما يصير موهوما بعد ملاحظة اصالة بقاء ما كان نظير المشكوك الذي يراد الحاقه بالغالب فانه يصير مظنونا
بعد ملاحظة الغلبة وعلى تقدير ارادة الاحتمال الموهوم كما ذكره المدقق الخوانساري فلا يندفع به توهم اجتماع
الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الاول للثاني وارادة اليقين السابق والشك اللاحق يغني عن ارادة
خصوص الوهم من الشك وكيف كان فما ذكره المورد من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقا في
محله فالاولى ان يقال ان قولهم اليقين لا يرفعه الشك لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد الا من حيث
الحكم في تلك القضية بعدم الرفع ولا ريب ان هذا ليس اخبارا عن الواقع لانه كذب وليس حكما شرعيا بابقاء نفس
اليقين ايضا لانه غير معقول وانما هو حكم شرعي بعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق سواء كان احتمالا
متساويا او مرجوحا **خاتمة** ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا كبقاء الموضوع وعدم المعارض ووجوب
الفحص والتحقيق رجوع الكل الى شروط جريان الاستصحاب وتوضيح ذلك انك قد عرفت ان الاستصحاب عبارة

عن ابقاء ما شك في بقائه وهذا لا يتحقق الا مع الشك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق
والشك على هذا الوجه لا يتحقق الا بامور **الاول** بقاء الموضوع في الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب
فاذا اريد استصحاب قيام زيد او وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضا في السابق سواء
كان تحققه في السابق بتقرره ذهنا او بوجوده خارجا فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود
بوصف تقرره ذهنا لا وجوده الخارجي وبهذا اندفع ما استشكله بعض في كلية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بانتفائها
باستصحاب وجود الموجودات عند الشك في بقائها زعما منه ان المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي وغفلة عن ان المراد
وجوده الثانوي على نحو وجوده الاولي الصالح لان يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه والا لم يجز ان يحمل عليه المستصحب في
الزمان السابق فالموضوع في استصحاب حيوة زيد هو زيد القابل لان يحكم عليه بالحيوة تارة وبالموت اخرى وهذا المعنى
لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حيوته ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح لانه لو
لم يعلم تحققه لاحقا فاذا اريد ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان يبقى في غير محل وموضوع وهو محال واما
ان يبقى في موضوع غير الموضوع السابق ومن المعلوم ان هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض وانما هو حكم بحدوث
عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون
وجوده وبعبارة اخرى بقاء المستصحب لا في موضوع محال وكذا في موضوع آخر اما لاستحالة انتقال العرض واما لان
المتيقن سابقا وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن السابق ومما
ذكرنا يعلم ان المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء اذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب
ابقاء والحكم بعدمه نقضا فان قلت اذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز احرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب
قلت لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور الا انه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه بيان ذلك ان الشك
في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه اما ان يكون مسببا من سبب غير الشك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء
مثل ان يشك في عدالة مجتهده مع الشك في حيوته واما ان يكون مسببا عنه فان كان الاول فلا اشكال في
استصحاب الموضوع عند الشك لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلا لا يحتاج الى ابقاء حيوة زيد لان موضوع
العدالة زيد على تقدير الحيوة اذ لا شك فيها الا على فرض الحيوة فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير
الحيوة وبالجملة فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع على حدة حيوة زيد وعدالته على تقدير الحيوة ولا يعتبر في
الثاني اثبات الحيوة وعلى الثاني فالموضوع اما ان يكون معلوما معينا شك في بقائه كما اذا علم ان الموضوع
لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير وللطهارة هو الماء بوصف الكرية والاطلاق ثم شك في بقاء تغير الماء
الاول وكرية الماء الثاني او اطلاقه واما ان يكون غير معين بل مرددا بين امر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع
كما اذا لم يعلم ان الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغير آنا ما او الماء المتلبس فعلا بالتغير وكما اذا شك في
ان النجاسة محمولة على الكلب بوصف انه كلب او المشترك بين الكلب وبين ما يستحال اليه من الملح او غيره اما الاول

فلا اشكال في استصحاب الموضوع وقد عرفت في مسألة الاستصحاب في الامور الخارجية ان استصحاب الموضوع حقيقة
ترتيب الاحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعا فحقيقة استصحاب التغير والكرية والاطلاق في الماء
ترتيب احكامها المحمولة عليها كالنجاسة في الاول والمطهرية في الاخيرين فمجرد استصحاب الموضوع يوجب اجراء الاحكام
فلا مجال لاستصحاب الاحكام حينئذ لارتفاع الشك بل لو اريد استصحابها لم يجر لان صحة استصحاب النجاسة مثلا
ليس من احكام التغير الواقعي ليثبت باستصحابه لان اثر التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية لا استصحابها اذ مع
فرض التغير لا شك في النجاسة مع ان قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب حكم العقل
باشتراط بقائه فيه فالتغير الواقعي انما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل فهذا الحكم اعني ترتب الاستصحاب
على بقاء الموضوع ليس امرا جعليا حتى يترتب على وجوده الاستصحابي فتامل وعلى الثاني فلا مجال لاستصحاب الموضوع
ولا الحكم اما الاول فلان اصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الامر الباقي متصفا بالموضوعية الا بناء على
القول بالاصل المثبت كما تقدم في اصالة بقاء الكر المثبتة لكرية المشكوك بقاؤه على الكرية وعلى هذا القول فحكم
هذا القسم حكم القسم الاول واما اصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا فهو في معنى استصحاب الحكم لان صفة
الموضوعية للموضوع ملازم لانشاء الحكم من الشارع باستصحابه واما استصحاب الحكم فلانه كان ثابتا لامر لا يعلم
بقاؤه وبقاؤه قائما بهذا الموجود الباقي ليس قياما بنفس ما قام به اولا حتى يكون اثباته ابقاء ونفيه نقضا اذا
عرفت ما ذكرنا فاعلم انه كثيرا ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في ان موضوعه ومحله هو الامر الزائل ولو بزوال
قيده الماخوذ في موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعا او هو الامر الباقي والزائل ليس موضوعا ولا ماخوذا فيه فلو فرض شك
في الحكم كان من جهة اخرى غير الموضوع كما يقال ان حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء والتغير علة محدثة
للحكم فيشك في عليته للبقاء فلا بد من ميزان يميز به القيود الماخوذة في الموضوع عن غيرها وهو احد امور الاول
العقل فيقال انه مقتضاه كون جميع قيوده قيودا للموضوع ماخوذة فيه فيكون الحكم ثابتا لامر واحد يجمعها وذلك
لان كل قضية وان كثرت قيودها الماخوذة فيها راجعة في الحقيقة الى موضوع واحد ومحمول واحد فاذا شك في
ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود سواء علم كونه قيدا للموضوع او للمحمول او لم يعلم احدهما فلا يجوز
الاستصحاب لانه اثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق ولا يصدق هذا مع الشك في احدهما نعم لو شك
بسبب تغير الزمان المجعول ظرفا للحكم كالخيار لم يقدح في جريان الاستصحاب لان الاستصحاب مبني على الغاء خصوصية
الزمان الاول فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري الا في الشك من جهة الرافع ذاتا او وصفا وفيما كان من جهة مدخلية
الزمان نعم يجري في الموضوعات الخارجية باسرها ثم لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب
الشك في بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلا الثاني ان يرجع في معرفة الموضوع للاحكام الى الادلة ويفرق بين
قوله الماء المتغير نجس وقوله الماء يتنجس اذا تغير فيجعل الموضوع في الاول الماء المتلبس بالتغير فيزول الحكم بزواله
في الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغير في بقائها وهكذا وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب

فيما كان

فيما كان الشك من غير جهة الرافع اذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه لكن
ان يرجع ذلك الى العرف فكل مورد يصدق عرفا ان هذا كان كذا سابقا جرى فيه الاستصحاب وان كان المشار اليه لا يعلم
بالتدقيق او بملاحظة الادلة كونه موضوعا بل علم عدمه مثلا قد ثبت بالادلة ان الانسان طاهر والكلب نجس فاذا ماتا
واطلع اهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت فيحكمون بارتفاع طهارة الاول وبقاء نجاسة الثاني مع عدم
صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسب التدقيق لان الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين وقد
ارتفعت الحيوانية بعد صيرورته جمادا ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت احد الزوجين وقد
تقدم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كرا سابقا ووجوب الاجزاء الواجبة سابقا قبل تعذر بعضها واستصحاب السواد
فيما علم زوال مرتبة معينة منه ويشك في تبدله بالبياض او بسواد خفيف الى غير ذلك وبهذا الوجه يصح للفاضلين
قدس سرهما في المعتبر والمنتهى الاستدلال على بقاء نجاسة الاعيان النجسة فانها قائمة بالاعيان النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول
بتغير اوصاف محلها وتلك الاجزاء باقية فتكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها انتهى كلام المعتبر
واحتج فخر الدين للنجاسة باصالة بقائها وبان الاسم امارة ومعرف فلا يزول الحكم بزواله انتهى وهذه الكلمات
وان كانت محل الايراد لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد بل ظاهره
لان ظاهر الادلة تبعية الاحكام للاسماء كما اعترف به في المنتهى في استحالة الاعيان النجسة الا انه شاهد على امكان
اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت حيث ان
اهل العرف لا يفهمون نجاسة اخرى حاصلة بالموت ويفهمون ارتفاع طهارة الانسان الى غير ذلك مما يفهمون الموضوع
فيه مشتركا بين الواجد للوصف العنواني والفاقد ثم ان بعض المتاخرين فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس
فحكم بطهارة الاول لزوال الموضوع دون الثاني لان موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل اعني الخشب مثلا
وانما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة وهو حسن في بادي النظر الا ان دقيق النظر يقتضي خلافه اذ لم يعلم ان النجاسة في المتنجسات
محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم وان اشتهر في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ان كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة احدهما
فهو نجس الا انه لا يخفى على المتامل ان التعبير بالجسم لاداء عموم الحكم لجميع الاجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة
للنجس لا لبيان اناطة الحكم بالجسمية وبتقرير آخر الحكم ثابت لاشخاص الجسم فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه
او صنفه المتقوم به عند الملاقاة فقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من
غير تعرض للمحل الذي يتقوم به كما اذا قال القائل ان كل جسم له خاصية وتاثير مع كون الخواص والتاثيرات من عوارض
الانواع وان ابيت الا عن ظهور معقد الاجماع في تقوم النجاسة بالجسم فنقول لا شك ان مستند هذا العموم هي
الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك فاستنباط القضية الكلية
المذكورة منها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا ما يتقوم به والا فاللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان
المذكور في دليله ودعوى ان ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما ليست باولى من دعوى كون التعبير بالجسم

في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث بقية النجاسة بالملاقاة لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم نعم الفرق بين المتنجس والنجس ان الموضوع في النجس معلوم الانتفاء وفي ظاهر الدليل وفي المتنجس محتمل البقاء لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما تبين ان العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب ارأيت انه لو حكم على الحنطة او العنب بالحلية او الحرمة او النجاسة او الطهارة هل يتأمل العرف في اجراء تلك الاحكام على الدقيق والزبيب كما لا يتأملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخانا والماء المتنجس بولا لمأكول اللحم خصوصا اذا اطلعوا على النجاسة العينية المحضة بالاستحالة كما ان العلماء ايضا لم يفرقوا في الاستحالة بين النجس والمتنجس كما لا يخفى على المتتبع بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالاولوية من الجلية حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن ومما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة تبعا للفاضل الهندي قدس سره من ان الحكم في المتنجسات ليس دائرا مدار الاسم حتى يطهر بالاستحالة فالتحقيق ان مراتب تغير الصورة في الاحكام مختلفة بل الاحكام ايضا مختلفة ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة الى الاستصحاب وفي بعض اخر لا يحكمون بذلك ويثبتون الحكم بالاستصحاب وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب ايضا من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجس فمن الاول ما لو حكم على الرطب او العنب بالحلية او الطهارة او النجاسة فان الظاهر جريان عموم ادلة هذه الاحكام للتمر والزبيب فكانهم يفهمون من الرطب والعنب الاعم مما جف منهما فصار تمرا او زبيبا مع ان الظاهر تغاير الاسمين ولهذا لو حلف على ترك اكل احدهما لم يحنث باكل الاخر والظاهر انهم لا يحتاجون في اجراء الاحكام المذكورة الى الاستصحاب ومن الثاني اجراء حكم بول غير المأكول اذا صار بولا لمأكول وبالعكس وكذا صيرورة الخمر خلا وصيرورة الكلب او الانسان جمادا بالموت الا ان الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق اما للنص كما في الخمر المستحيل خلا واما لعموم دليل ما دل على حكم المنتقل اليه فان الظاهر ان استفادة طهارة المستحال اليه اذا كان بولا لمأكول ليس من اثبات الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب بل هو من الدليل نظير استفادة نجاسة بول المأكول اذا صار بولا لغير مأكول ومن الثالث استحالة العذرة دودا او الدهن المتنجس دخانا والمني حيوانا ولو نوقش في بعض الامثلة المذكورة فالمثال غير عزيز على المتتبع المتأمل ومما ذكرنا يظهر ان معنى قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء انها تدور مدار اسماء موضوعاتها التي هي المعاني في وجودها وعدمها فاذا قال الشارع العنب حلال فان ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم دار الحكم مداره فينتفي عند صيرورته زبيبا اما اذا علم بالعرف او غيره ان الموضوع هو الكلي الموجود في العنب المشترك بينه وبين الزبيب او بينهما وبين العصير دار الحكم مداره ايضا نعم يبقى دعوى ان ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان وتقوم الحكم به المستلزم لانتفائه بانتفائه لكنك عرفت ان العناوين مختلفة والاحكام ايضا مختلفة وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحا عن اكثر اهل العلم واختيار الفاضلين له ودعوى احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ الى القرينة الخارجية والا فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنواني لا يضرنا فيما نحن بصدده لان المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقة ولا على ما

يقتضيه

يقتضيه الدليل اللفظي اذا كان العرف بالنسبة الى القضية على خلافه وح فيستقيم ان يراد من قولهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء ان مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل فيراد من هذه القضية تأسيس اصل قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف او غيره فافهم

الامر الثاني مما يعتبر في تحقق الاستصحاب ان يكون في حال الشك متيقنا لوجود المستصحب في السابق حتى يكون شكه في البقاء فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقا كان تيقن عدالة زيد في زمان كيوم الجمعة مثلا ثم شك في نفس هذا المتيقن وهو عدالته يوم الجمعة بان زال مدرك اعتقاده السابق فشك في مطابقته للواقع او كونه جهلا مركبا لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة ولا اصطلاحا اما الاول فلان الاستصحاب لغة اخذ الشيء مصاحبا فلا بد من احراز ذلك حتى يأخذه مصاحبا فاذا شك في حدوثه من اصله فلا استصحاب واما اصطلاحا فلانهم اتفقوا على اخذ الشك في البقاء او ما يؤدي هذا المعنى في معنى الاستصحاب نعم لو ثبت ان الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع فهي قاعدة اخرى مباينة للاستصحاب سنتكلم فيها بعد دفع توهم ان ادلة الاستصحاب تشملها وان مدلولها لا يختص بالشك في البقاء بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقا سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقا ام ببقائه واول من صرح بذلك الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسئلة من شك في بعض افعال الوضوء حيث قال والتحقيق انه ان فرغ من الوضوء متيقنا للاكمال ثم عرض له الشك فالظاهر عدم وجوب اعادة شيء لصحيحة زرارة ولا تنقض اليقين ابدا بالشك انتهى ولعله قدس سره تفطن له من كلام الحلي في السرائر حيث استدل على المسئلة المذكورة بانه لا يخرج عن حال الطهارة الا على يقين من اكمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى لكن هذا التعبير من الحلي لا يلزم ان يكون استفاده من اخبار عدم نقض اليقين بالشك ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الاخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين وان اختلفوا بين مدع لانصرافها الى خصوص الاستصحاب وبين منكر له عامل بعمومه وتوضيح دفعه ان المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد فان مناط الاستصحاب اتحاد متعلق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقا ولازمه كون القضية المتيقنة اعني عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة حين الشك ايضا من غير جهة الزمان ومناط هذه القاعدة اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقا بوصف وجوده في السابق فالغاء الشك في القاعدة الاولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن من حيث هو متيقن سابقا من غير تعرض لحال حدوثه حيث انه متيقن وفي الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقائه فقد يكون بقاؤه معلوما او معلوم العدم او مشكوكا واختلاف مؤدى القاعدتين وان لم يمنع من ارادتهما من كلام واحد بان يقول اذا حصل شك بعد اليقين فلا عبرة به سواء تعلق ببقائه او بحدوثه واحكم بالبقاء في الاول وبالحدوث في الثانية الا انه مانع عن ارادتهما من قوله ع فليمض على يقينه فان المضي على اليقين السابق المفروض تحققه في القاعدتين اعني عدالة زيد يوم الجمعة بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعده كما هو مفاد القاعدة

في هذا المقام

الثانية يعتبر المضي عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب فلا
يصح ارادة المعنيين منه فان قلت ان معنى المضي على اليقين عدم التوقف من اجل الشك العارض وفرض الشك
كعدمه وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك فالمضي مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث ومع الشك في بقائه
بمعنى الحكم به قلت لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين وكون المراد المضي على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك
والمفروض انه ليس في السابق الا يقين واحد وهو اليقين بعدالة زيد والشك فيها ليس له هنا فردان يتعلق احدهما بالحدوث
والاخر بالبقاء بل المراد الشك في نفس ما تيقن وح فان اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون
تقييده بيوم الجمعة فالمضي على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن وان اعتبر الشك فيه مقيدا
بذلك اليوم فالمضي على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثه من غير تعرض للبقاء كما اذا ورد
توضيح الحال فافرض انه قال من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها فليمض على يقينه السابق او قال
انه من كان على يقين من شيء وشك في ذلك الشيء فليمض على يقينه بذلك الشيء فان اعتبر اليقين السابق متعلقا
بعدالة زيد من دون تقييدها بيوم الجمعة فالشك اللاحق فيه بهذا الاعتبار شك في بقائها وان اعتبر متعلقا
بعدالة زيد مقيدة بيوم الجمعة فالشك فيها بهذه الملاحظة شك في حدوثها وفرع على هذا سائر الاخبار الدالة
على عدم نقض اليقين بالشك فان الظاهر اتحاد متعلق الشك واليقين فلا بد ان يلاحظ المتيقن والمشكوك
غير مقيدين بالزمان والا لم يجز استصحابه كما تقدم في رد شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد
المفروض في القاعدة الثانية كون الشك متعلقا بالمتيقن السابق بوصف وجوده في الزمان السابق ومن
المعلوم عدم جواز ارادة الاعتبارين من اليقين والشك في تلك الاخبار ودعوى ان اليقين بكل من الاعتبارين
فرد من اليقين وكذا الشك المتعلق فرد من الشك فكل فرد لا ينقض بشكه مدفوعة بان تعدد اللحاظ والاعتبار
في المتيقن به السابق بان يؤخذ تارة مقيدا بالزمان السابق واخرى بان يؤخذ مطلقا لا يوجب تعدد افراد اليقين وليس
اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم
الخبر بل الخبر بمثابة ان يقال من كان على يقين من عدالة زيد او فسقه او غيرهما من حالاته فشك فيه فليمض على يقينه
بذلك فافهم فانه لا يخ عن دقة ثم اذا ثبت عدم جواز ارادة المعنيين فلا بد ان يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب
لورودها في موارد تلك القاعدة كالشك في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان او شوال
هذا كله لو اريد من القاعدة الثانية اثبات نفس المتيقن عند الشك وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلا اما
لو اريد منها اثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرة الى زمان الشك وما بعده الى اليقين بطرو الفسق فيلزم
استعمال الكلام في معنيين ايضا لان الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها الى الزمان
اللاحق وقد تقدم نظير ذلك في قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل
القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية لانه

بمعنى انه لو قلنا بعموم افراد اليقين باعتبار الامور الواقعية كعدالة زيد ونحوها لا باعتبار تعدد لحاظ اليقين فيمكن حتى يحمل اليقين الى فردين اليقين بعدالة زيد يتعلق بكل منها اشكال صح

يعني فرق ما بين ان قلنا ان عدالة زيد ... لكن النقض على عدالة زيد بالحكم ... في الزمان اللاحق ... في الاراده صح

اذا شك فيما تيقن سابقا اعني عدالة زيد في يوم الجمعة فهذا الشك معارض لفردين من اليقين احدهما اليقين
بعدالته المقيدة بيوم الجمعة الثاني اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة فيدل بمقتضى القاعدة الثانية
على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان وبمقتضى قاعدة الاستصحاب
على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة فكل من طرفي الشك معارض لفرد من
اليقين ودعوى ان اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار
هذا اليقين الناقض لليقين السابق مدفوعة بان الشك الطاري في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عين الشك
في انتقاض ذلك اليقين السابق واحتمال انتقاضه وعدمه معارضا لليقين بالعدالة وعدمها فلا يجوز لنا
الحكم بالانتقاض ولا بعدمه ثم ان هذا من باب التنزل والمماشاة والا فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب
المتقدم مضافا الى ما ربما يدعى من ظهور الاخبار في الشك في البقاء بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية
غير هذه الاخبار فنقول ان المطلوب من تلك القاعدة اما ان يكون اثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمرا
الى اليقين بارتفاعه واما ان يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بعد انتفاء تعقبه بان يراد اثبات عدالة زيد
في يوم الجمعة فقط واما ان يراد مجرد امضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقا وصحة الاعمال الماضية المتفرعة عليه
فاذا تيقن الطهارة سابقا وصلى بها ثم شك في طهارته في ذلك الزمان فصلواته ماضية فان اريد الاول فالظاهر
عدم دليل يدل عليه اذ قد عرفت انه لو سلم اختصاص الاخبار المعتبرة لليقين السابق بهذه القاعدة لم يمكن ان يراد
منها اثبات حدوث العدالة وبقائها لان لكل من الحدوث والبقاء شكا مستقلا نعم لو فرض القطع ببقائها
على تقدير الحدوث امكن ان يقال انه اذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها للعلم ببقائها على
تقدير الحدوث لكنه لا يتم الا على الاصل المثبت فهو تقدير على تقدير وربما يتوهم الاستدلال لاثبات هذا
المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محله لكنه فاسد لانه على تقدير الدلالة لا يدل
على استمرار المشكوك لان الشك في الاستمرار ليس شكا بعد تجاوز المحل واضعف منه الاستدلال له بما يجيء
من دعوى اصالة الصحة في اعتقاد المسلم مع انه كالاول في عدم اثباته الاستمرار وكيف كان فلا مدرك لهذه القاعدة
بهذا المعنى وربما فصل بعض الاساطين بين ما اذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله وانه غير قابل للاستناد اليه
وبين ما اذا لم يذكره كما اذا علم انه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه او نجاسته ثم غاب المستند وغفل زمانا فشك
في طهارته ونجاسته فيبنى على معتقده هنا لا في الصورة الاولى وهو وان كان اجود من الاطلاق لكن اتمامه
بالدليل مشكل وان اريد بها الثاني فلا مدرك لها بعد عدم دلالة اخبار الاستصحاب الا ما تقدم من اخبار
عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت فانما تنفع في الآثار المترتبة عليه سابقا فلا يثبت بها الا
صحة ما ترتب عليها واما اثبات نفس ما اعتقده سابقا حتى يترتب عليه بعض تلك الآثار المترتبة على عدالة
زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا فضلا عن اثبات مقارناته الغير الشرعية مثل كونها عالما

تقدير الحدث سابقه وان اريد بها الثالث فله وجه بناء على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ وتجاوز المحل فاذا
صلى بالطهارة المعتقدة ثم شك في صحة اعتقاده وكونه متطهرا في ذلك الزمان بنى على صحة الصلوة لكنه ليس من
جهة اقتضاء الاعتقاد السابق ولذا لو فرض الشك السابق غافلا غير معتقد لشيء من الطهارة والحدث بنى على الصحة
ايضا من جهة ان الشك في الصلوة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الاصحاب خلافا لجماعة من متأخري
المتأخرين كصاحب الذخيرة وكاشف اللثام حيث منعا البناء على صحة الطواف اذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة و لظ
كما يظهر من الاخير انهم يمنعون القاعدة المذكورة في غير اجزاء العمل ولعل بعض الكلام يجيء في ذلك في مسئلة اصالة الصحة
في الافعال انشاء الله وحاصل الكلام في هذا المقام هو انه اذا اعتقد المكلف قصورا او تقصيرا بشيء في زمان موضوعا
كان او حكما اجتهاديا او تقليديا ثم زال اعتقاده فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب اثار المعتقد بل يرجع بعد
زوال الاعتقاد الى ما يقتضيه الاصول بالنسبة الى نفس المعتقد والى الاثار المترتبة عليه سابقا او لاحقا الثالث
ان يكون كل من بقاء ما احرز حدوثه سابقا وارتفاعه غير معلوم فلو علم احدهما فلا استصحاب وهذا مع العلم
بالبقاء او الارتفاع واقعا من دليل قطعي واضح وانما الكلام فيما اقامه الشارع مقام العلم بالواقع فان الشك
الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة لكن الشأن في ان العمل به من
باب تخصيص ادلة الاستصحاب او من باب التخصص الظاهر انه من باب حكومة ادلة تلك الامور على ادلة الاستصحاب
وليس تخصيصا بمعنى خروج المورد عن عموم ادلة الاستصحاب في بعض موارده كما ترفع اليد عنها في مسئلة الشك بين
الثلث والاربع ونحوها بما دل على وجوب البناء على الاكثر ولا تخصصا بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن
مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمي المزيل وجوده للشك الماخوذ في مجرى الاستصحاب ومعنى الحكومة
على ما سيجيء في باب التعارض والتراجيح ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا
هذا الدليل الحاكم او بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم وبعبارة تنزيل شيء خارج عن
موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في ترتيب احكامه عليه او داخل في موضوع منزلة الخارج منه في عدم ترتيب
احكامه عليه وقد اجتمع كلا الاعتبارين في حكومة الادلة الغير العلمية على الاستصحاب مثلا اذا قال الشارع
اعمل بالبينة في نجاسة ثوبك والمفروض ان الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب فان الشارع حكم
بان الاحتمال المخالف للبينة كالعدم فكانه قال لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر في قاعدة الاستصحاب وافرضه
كالعدم وربما يجعل العمل بالادلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصص بناء على ان المراد من الشك عدم الدليل
والطريق والتحير في العمل ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة وان شئت قلت ان المفروض دليل قطعي الاعتبار
فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين وفيه انه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص
مورد الاستصحاب الا بعد اثبات كون مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب والا امكن ان يقال ان مؤدى الاستصحاب
وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كان هناك الامارة الفلانية ام لا ومؤدى

دليل تلك

دليل تلك الامارة وجوب العمل بمؤداها خالف الحالة السابقة ام لا ولا يندفع مغالطة هذا الكلام الا بما ذكرنا
من طريق الحكومة كما لا يخفى وكيف كان فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة من شرائط
العمل بالاستصحاب لا يخلو من مسامحة وان امكن توجيهه بما يرجع الى ما ذكرنا ولعله بما اورده عليه المحقق القمي قده من ان
الاستصحاب ايضا احد الادلة فقد يرجح عليه الدليل وقد يرجح على الدليل وقد لا يرجح احدهما على الاخر قال
قده ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود انه في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا لحيوته مع وجود الروايات
المعتبرة المعمول بها عند بعضهم بل عند جمع من المحققين الدالة على وجوب الفحص اربع سنين [illegible]
لورود ذلك لان الاستصحاب ان اخذ من باب التعبد فقد عرفت حكومة ادلة جميع الامارات الاجتهادية على دليله
وان اخذ من باب الظن فالظاهر انه لا تامل لاحد في ان المأخوذ في افادته للظن عدم وجود امارة في مورده على خلافه
ولذا ذكر العضدي في دليله ان ما كان ثابتا ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء ونظيره في الامارات الاجتهادية
الغلبة فان الحاق الشيء بالاعم الاغلب انما يكون غالبا اذا لم يكن امارة في موردها على الخلاف لكنهما الظن
على الاستصحاب كما يعرف بالوجدان عند التتبع في الشرعيات والعرفيات ولما ذكرنا لم نجد احدا من العلماء قدم الاستصحاب
على امارة مخالفة له بعد اعتراف بحجيتها لولا الاستصحاب لا في الاحكام ولا في الموضوعات واما ما استشهد به قده
من عمل بعض الاصحاب بالاستصحاب في مال المفقود وطرح ما دل على وجوب الفحص اربع سنين والحكم بموته بعده فلا
دخل له بما نحن فيه لان تلك الاخبار ليست ادلة في مقابل استصحاب حيوة المفقود وانما المقابل له قيام دليل معتبر
على موته وهذه الاخبار على تقدير تماميتها مخصصة لعموم ادلة الاستصحاب الدالة على وجوب البناء على موت
المفقود بعد الفحص نظير ما دل على وجوب البناء على الاكثر مع الشك في عدد الركعات فمن عمل بها خصص بها
عموم ما الاستصحاب ومن طرحها لقصور فيها بقي ادلة الاستصحاب عنده على عمومها ثم المراد بالدليل الاجتهادي
كل امارة اعتبرها الشارع من حيث انها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة وتسمى في نفس الاحكام ادلة اجتهادية
وفي الموضوعات امارات معتبرة فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر الى الواقع او كان ناظرا لكن فرض ان الشارع اعتبره
لا من هذه الحيثية بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهاديا بل هو من الاصول وان كان مقدما على بعض الاخر والظاهر
ان الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل ومصاديق الادلة والامارات في الاحكام والموضوعات واضحة
غالبا وقد يختفي فيتردد الشيء بين كونه دليلا وبين كونه اصلا لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظرا الى الواقع او
من حيث هو كما في اليد المنصوبة دليلا على الملك وكاصالة الصحة عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ
واصالة الصحة في عمل الغير وقد يعلم عدم كونه ناظرا الى الواقع وكاشفا عنه وانه من القواعد التعبدية لكن
يختفي حكومته مع ذلك على الاستصحاب لانا قد ذكرنا انه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوبا من حيث تنزيل
الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع الا ان الاختفاء في تقديم احد التنزيلين على الاخر وحكومته عليه
ثم انه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الاصول الثلثة اعني البرائة والاحتياط والتخيير الا انه قد يختفي

وجه

وجه على المبتكر فلا بد من التكلم هنا في مقامات الاول في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الامارات التي منها اليد
كونها من الاصول كاليد ونحوه الثاني في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها الثالث في عدم معارضة ما سبق من
الاصول للاستصحاب اما الكلام في المقام الاول فيقع في مسائل الاولى ان اليد مما لا يعارضها الاستصحاب
بل هي حاكمة عليه بيان ذلك ان اليد ان قلنا بكونها من الامارات المنصوبة دليلا على الملكية من حيث كون الغالب
في موردها كون صاحب اليد مالكا او نائبا عنه وان اليد المستقلة الغير المالكية قليل بالنسبة اليها وان
الشارع انما اعتبر هذه الغلبة تسهيلا على العباد فلا اشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة
ادلة الامارات على ادلة الاستصحاب وان قلنا بانها غير كاشفة بنفسها عن الملكية او انها كاشفة لكن اعتبار
الشارع له ليس من هذه الحيثية بل جعلها في محل الشك تعبدا لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها
نظير اصالة الطهارة كما يشير اليه قوله ع في ذيل رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين
ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فالاظهر تقديمها ايضا على الاستصحاب اذ لولا هذا لم يجز التمسك بها
في اكثر المقامات فيلزم المحذور المنصوص وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق اذ الغالب العلم بكون ما في اليد
مسبوقا بكونه ملكا للغير كما لا يخفى واما حكم المشهور بانه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعي انتزع منه
العين الا ان يقيم البينة على انتقالها اليه فليس من تقديم الاستصحاب بل لاجل ان دعويه الملكية في الحال اذا
انضمت الى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعي يرجع الى دعوى انتقالها اليه فينقلب مدعيا والمدعي منكرا ولذا لو لم
يكن في مقابله مدع لم ينفع هذه الدعوى في الحكم بملكيته او كان في مقابله مدع لكن اسند الملك السابق
الى غيره كما لو قال في جواب يد المدعي اشتريته من عمرو بل يظهر مما ورد في محاجة علي ع مع ابي بكر في امر فدك المروية
في الاحتجاج انه لم يقدح في تشبث فاطمة ع باليد دعويها عليها السلام تلقي الملك من رسول الله ص مع انه قد يقال
انها حينئذ صارت مدعية لا ينفعها اليد وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية ايضا مقدمة على
الاستصحاب وان جعلناها من الامارات الظنية لان الشارع نصبها في مورد الاستصحاب وان شئت قلت ان
دليله اخص من عمومات الاستصحاب هذا مع ان الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث
ان اعتبار اليد امر كان مبنى عمل الناس في امورهم وقد امضاه الشارع ولا يخفى ان عمل العرف عليه من باب الامارة
لا من باب الاصل التعبدي واما تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما اصلا فلا يكشف عن
كونها من الاصول لان اليد انما جعلت امارة على الملك عند الجهل بسببها والبينة مبينة لسببها والسر
في ذلك ان مستند الكشف في اليد هي الغلبة والغلبة انما توجب الحاق المشكوك بالاعم الاغلب فاذا كان في
مورد الشك امارة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للالحاق وحال اليد مع البينة حال اصالة الحقيقة في
الاستعمال على مذهب السيد مع امارات المجاز بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم

المسئلة الثانية

في ان اصالة الصحة عند الفراغ عن العمل لا يعارضها الاستصحاب اما لكونها من الامارات كما يشعر به قوله ع في بعض

روايات ذلك الاصل هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك واما لانها وان كانت من الاصول الا ان الامر بالاخذ
بها في مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه فهي خاصة بالنسبة اليه يخصص بادلتها ادلته ولا اشكال في
شيء من ذلك انما الاشكال في تعيين مورد ذلك الاصل من جهتين احديهما من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز
المعتبر في الحكم بالصحة وانه هل يكتفى به او يعتبر الدخول في غيره وان المراد بالغير ما هو الثاني من جهة ان الشك في
وصف الصحة للشيء ملحق بالشك في اصل الشيء ام لا وتوضيح الاشكال من الوجهين موقوف على ذكر الاخبار
الواردة في هذه القاعدة ليزول ببركة تلك الاخبار كل شبهة حدثت او تحدث في هذا المضمار فنقول مستعينا
بالله روى زرارة في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وروى
اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض
كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير
المشكوك وفي الموثقة كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول
في الغير وفي موثقة ابن ابي يعفور اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك
اذا كنت في شيء لم تجزه وظاهر صدر هذه الموثقة كالاوليين وظاهر عجزها كالثالثة هذه تمام ما وصل
الينا من الاخبار العامة وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصة مثل قوله ع في الشك في فعل
الصلوة بعد خروج الوقت من قوله ع وان كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة وقوله كل ما مضى
من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وقوله ع فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ
اذكر منه حين يشك ولعل المتتبع يعثر على ازيد من ذلك وحيث ان مضمونها لا يختص بالطهارة والصلوة
بل يجري في غيرهما كالحج فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يتراءى من التعارض بينها فنقول
مستعينا بالله فانه ولي التوفيق ان الكلام يقع في مواضع **الاول** ان الشك في الشيء ظاهر لغة و
عرفا في الشك في وجوده الا ان تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينة
على ارادة كون وجود اصل الشيء مفروغا عنه وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطا
او شطرا نعم لو اريد الخروج والتجاوز عن محله امكن ارادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء وهذا هو المتعين
لان ارادة الاعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح وكذا ارادة
خصوص الثاني لان مورد غير واحد من تلك الاخبار هو الاول لكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم من
جهة قوله فامضه كما هو بل لا يصح ذلك في موثقة ابن ابي يعفور كما لا يخفى لكن الانصاف امكان تطبيق موثقة
ابن مسلم على ما في الروايات واما هذه الموثقة فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض الروايات ان شاء الله **الثاني**
ان المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو اتي به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر
وبعبارة اخرى محل الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل او بوضع الشارع او غيره ولو كان نفس المكلف

من جهة اعتياده باتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل فحل تكبيرة الاحرام قبل الشروع في الاستعاذة لاجل الترتيب
بحكم الشارع ومحل اكبر قبل تخلل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المالوفة في نظم الكلام
ومحل الراء من اكبر قبل ادنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل ومحل غسل الجانب الايسر او بعضه في غسل
الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاة هذا كله مما لا اشكال فيه الا ان
فانه ربما يتخيل انصراف اطلاق الاخبار الى غيره مع ان فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات
كثيرة من اعتاد الصلوة في اول وقتها او مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل وكذا من اعتاد
فعل شيء بعد الفراغ من الصلوة فراى نفسه فيه وشك في فعل الصلوة وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل
يعتد به او قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك في الوضوء الى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه
بها ثم ذكر جماعة من الاصحاب مسئلة معتاد الموالاة في غسل الجنابة اذا شك في الجزء الاخير كالعلامة وولده
والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم واستدل فخر الدين على مختاره في المسئلة بعد صحيحة زرارة المتقدمة
بان خرق العادة على خلاف الاصل ولكن لا يحضرني كلام منهم في غير هذا المقام فلا بد من التتبع والتامل والذي
يقرب في نفسي عاجلا هو الالتفات الى الشك وان كان الظاهر من قوله ع فيما تقدم هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك
ان هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الاصل فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة لكن العمل بعموم
ما يستفاد من الرواية ايضا مشكل فتامل والاحوط ما ذكرنا **الموضع الثالث** ان الدخول في غير المشكوك ان كان محققا
للتجاوز عن المحل فلا اشكال في اعتباره والا فظاهر الصحيحتين الاولتين اعتباره وظاهر اطلاق موثقة ابن مسلم
عدم اعتباره ويمكن حمل التقييد في الصحيحتين على الغالب خصوصا في افعال الصلوة فان الخروج من افعالها يتحقق
غالبا بالدخول في الغير وح فيلغو القيد ويحمل ورود المطلق على الغالب فلا يحكم بالاطلاق ويؤيد الاول
ظاهر التعليل المستفاد من قوله هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك وقوله انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه
بناء على ما سيجيء من ان مرتبط بقوله كل ما مضى من صلوتك وطهورك لكن الذي يبعده ان الظاهر من الغير في صحيحة
اسمعيل بن جابر ان شك في الركوع بعد ما سجد وان شك في السجود بعد ما قام فليمض بملاحظة مقام التحديد
ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك كل شيء شك فيه الخ كون السجود والقيام حدا للغير الذي
يعتبر الدخول فيه وانه لا غير اقرب من الاول بالنسبة الى الركوع ومن الثاني بالنسبة الى السجود اذ لو كان الهوى للسجود كافيا
عند الشك في الركوع والنهوض للقيام كافيا عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد
بالسجود والقيام ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات اذا شك قبل الاستواء قائما ومما ذكرنا يظهر ان ما
ارتكبه بعض من تاخر من التزام عموم الغير واخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية ضعيف جدا لان الظاهر
ان القيد وارد في مقام التحديد والظاهر ان التحديد بذلك توطئة للقاعدة وهي بمنزلة ضابطة كلية كما لا يخفى
على من له ادنى ذوق في فهم الكلام فكيف يجعل فردا خارجا بمفهوم القيد عن عموم القاعدة فالاولى ان يجعل هذا

كاشفا عن خروج مقدمات افعال الصلوة عن عموم الغير فلا يكفي في الصلوة مجرد الدخول ولو في فعل غير اصلي فضلا
عن كفاية مجرد الفراغ والاولى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ الا انه قد يكون الفراغ عن الشيء
ملازما للدخول في غيره كما لو فرغ عن الصلوة والوضوء فان حالة عدم الاشتغال بهما يعد مغايرة لحالهما و
ان لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير بالنسبة اليهما واما التفصيل بين الصلوة والوضوء بالتزام كفاية
مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الاخير منه فيرده اتحاد الدليل في البابين لان ما ورد من قوله ع فيمن
شك في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك علم بمقتضى التعليل لغير الوضوء ايضا
ولذا استفيد منه حكم الغسل ايضا وكذا موثقة ابن ابي يعفور المتقدمة صدرها دال على اعتبار الدخول في
الغير في الوضوء وذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقا من غير تقييد بالوضوء بل ظاهره ياب عن
التقييد وكذا روايتا زرارة وابي بصير المتقدمتان آبيتان عن التقييد واصرح من جميع ذلك في الاباء عن
التفصيل بين الوضوء والصلوة قوله ع في الرواية المتقدمة كل ما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه
الموضع الرابع قد خرج من الكلية المذكورة افعال الطهارات الثلث فانهم اجمعوا على ان الشاك في
فعل من افعال الوضوء قبل اتمام الوضوء ياتي به وان دخل في فعل اخر واما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك فيهما
بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات وقد نص على الحكم في الغسل جمع ممن تاخر عن المحقق كالعلامة وولده
والشهيدين والمحقق الثاني ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك وكيف كان فمستند الخروج قبل الاجماع
الاخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة الا انه يظهر من رواية ابن ابي يعفور المتقدمة ان حكم الوضوء من باب
القاعدة لا خارج منها وهي قوله ع اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك
اذا كنت في شيء لم تجزه بناء على عود ضمير غيره الى الوضوء لئلا يخالف الاجماع على وجوب الالتفات اذا دخل في غير
المشكوك من افعال الوضوء وح فقوله انما الشك مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من اجزاء العمل وانه
انما يعتبر اذا كان مشتغلا بذلك العمل غير متجاوز عنه هذا ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل من
جهة انه يقتضي بظاهر الحصر ان الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من اجزائه لا يعتنى به اذا جاوز غسل
اليد مضافا الى انه معارض للاخبار السابقة فيما اذا شك في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء اخر قبل الفراغ
منه لانه باعتبار انه شك في وجود شيء بعد تجاوز محله يدخل في الاخبار السابقة ومن حيث انه شك في اجزاء
عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر ويمكن ان يقال لدفع جميع ما في الخبر من الاشكال ان الوضوء بتمامه في نظر
الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه وهي الطهارة فلا يلاحظ كل فعل منه بحيال حتى يكون مورد التعارض
هذا الخبر مع الاخبار السابقة ولا يلاحظ بعض اجزائه كغسل اليد مثلا شيئا مستقلا يشك في بعض اجزائه
قبل تجاوزه او بعده حتى يوجب ذلك الاشكال في الحصر المستفاد من الذيل وبالجملة اذا فرض الوضوء فعلا واحدا
لم يلاحظ الشارع اجزائه افعالا مستقلة يجري فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شيء من الاشكالات

في الاعتناء على الغير ولم يكن حكم الوضوء مخالفا للقاعدة اذ الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس الا شكا وانما في الشيء قبل التجاوز عنه والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه او بعده ثم ان فرض الوضوء فعلا واحدا الا بلاحظ حكم الشك بالنسبة الى اجزائه ليس امرا غريبا فقد ارتكب المشهور مثله في الاخبار السابقة بالنسبة الى افعال الصلوة حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من اجزاء القرائة حتى الكلمات والحروف بل الاظهر عندهم كون الفاتحة فعلا واحدا بل جعل بعضهم القرائة فعلا واحدا وقد عرفت النص في الروايات على عدم اعتبار الهوي للسجود والنهوض للقيام ومما يشهد لهذا التوجيه الحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء في هذا الحكم اذ لا وجه له ظاهرا الا ملاحظة كون الوضوء امرا واحدا يطلب منه امر واحد غير قابل للتبعيض اعني الطهارة **الموضع الخامس** ذكر بعض الاساطين ان الشك في الشروط بالنسبة الى الفراغ عن المشروط بل الدخول فيه بل الكون على هيئة الداخل حكم الاجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة باقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية ولا فرق بين الوضوء وغيره انتهى وتبعه بعض من تاخر عنه واستقرب في مقام اخر الغاء الشك في الشرط بالنسبة الى غير ما دخل فيه من الغايات وما ابعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الاصحاب من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط فاوجب اعادة المشروط والاقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة اليه لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه واما بالنسبة الى مشروط اخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الاشكال في اعتبار الشك فيه لان الشرط المذكور من حيث كونه شرطا لهذا المشروط لم يتجاوز عنه بل محله باق فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله وربما بنى بعضهم ذلك على ان معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول او يختص بالدخول اولا لا اشكال في ان معنى البناء على حصول المشكوك فيه لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقا ولو شك في اثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان انه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول اليه لا على تحققه مطلقا حتى لا يحتاج الى اعادتها بعد فعل العصر فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه انما فات محله من حيث كونه شرطا للمشروط المتحقق لا من حيث كونه شرطا للمشروط المستقبل ومن هنا يظهر ان الدخول في المشروط ايضا لا يكفي في الغاء الشك في الشرط بل لا بد من الفراغ عنه لان نسبة الشرط الى جميع اجزاء المشروط نسبة واحدة وتجاوز محله باعتبار كونه شرطا للاجزاء الماضية فلا بد من احرازه للاجزاء المستقبلة نعم ربما يدعى في مثل الوضوء ان محل احرازه لجميع اجزاء الصلوة قبل الصلوة لا عند كل جزء ومن هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل احرازه قبل الدخول في العبادة وبين غيره مما ليس كذلك كالاستقبال والستر فان احرازهما ممكن في كل جزء وليس المحل الموظف لاحرازهما قبل الصلوة بالخصوص بخلاف الوضوء فلو شك في اثناء الصلوة في الستر او الساتر وجب عليه احرازه في اثناء الصلوة وفيه تامل بعد صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو ام لا قال اذا ذكرها وهو في صلوته

انصرف

انصرف واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزئه ذلك بناء على ان مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك **الموضع السادس** ان الشك في صحة المأتي به حكمه حكم الشك في الاتيان بل هو هو لان مرجعه الى الشك في وجود الشيء الصحيح ومحل الكلام ما لا يرجع فيه الشك الى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة كما لو شك في تحقق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة او كلمات الاية لكن الانصاف ان الالحاق لا يخلو عن اشكال لان الظاهر من اخبار الشك في الشيء انه مختص بغير هذه الصورة الا ان يدعى تنقيح المناط او يستند فيه الى بعض ما يستفاد منه العموم مثل موثقة ابن ابي يعفور او يجعل اصالة الصحة في فعل الفاعل المريد للصحيح اصلا برأسه ومدركه ظهور حال المسلم قال فخر الدين في الايضاح في مسئلة الشك في بعض افعال الطهارة ان الاصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحة انتهى ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم في قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فانه بمنزلة صغرى لقوله فاذا كان اذكر فلا يترك مما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به براءة ذمته لان الترك سهوا خلاف فرض الذكر وعمدا خلاف ارادة الابراء **الموضع السابع** الظاهر ان المراد بالشك في موضوع هذا الاصل هو الشك الطاري بسبب الغفلة عن صورة العمل فلو علم كيفية غسل اليد وانه كان بارتماسها في الماء لكن شك في ان ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس ام لا ففي الحكم بعدم الالتفات وجهان من اطلاق بعض الاخبار ومن التعليل بقوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فان التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال فيدل على نفيه عن غير مورد العلة نعم لا فرق بين ان يكون المحتمل ترك الجزء نسيانا او تركه تعمدا والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة يدل على نفي الاحتمالين ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول الاخبار له الوجهان نعم قد يجري هنا اصالة عدم الحائل فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل لكنه من الاصول المثبتة وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الامور المتقدمة **المسئلة الثالثة** في اصالة الصحة في فعل الغير وهي في الجملة من الاصول المجمع عليها فتوى وعملا بين المسلمين فلا عبرة في موردها باصالة الفساد الا ان معرفة مواردها ومقدار ما يترتب عليها من الاثار ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا اصالة الفساد من الاصول يتوقف على بيان مدركها من الادلة الاربعة ولا بد من تقديم ما فيه اشارة الى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة **اما الكتاب** فمنه ايات منها قوله تعالى وقولوا للناس حسنا بناء على تفسيره بما عن الكافي من قوله ع لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو ولعل مبناه على ارادة الظن والاعتقاد من القول ومنها قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فان ظن السوء اثم والا لم يكن شيء من الظن اثما ومنها قوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على ان الخارج من عمومه ليس الا ما علم فساده لانه المتيقن وكذا قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض والاستدلال به يظهر من المحقق الثاني حيث تمسك في مسئلة بيع الراهن مدعيا لسبق اذن المرتهن وانكر المرتهن السبق بان الاصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد لكن لا يخفى ما فيه من الضعف واضعف منه دعوى دلالة الايتين الاولتين

وأما السنة فمنها ما في الكافي عن أمير المؤمنين ع ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك عنه ولا تظنن
بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً ومنها قول الصادق ع لمحمد بن الفضل يا محمد كذب سمعك
وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال وقال لم أقل فصدقه وكذبهم ومنها ما ورد مستفيضاً
أن المؤمن لا يتهم أخاه وأنه إذا اتهم أخاه انماث الإيمان في قلبه كانمياث الملح في الماء وأن من اتهم أخاه فلا حرمة
بينهما وأن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين أو ما يقرب منها
هذا ولكن الإنصاف عدم دلالة هذه الأخبار إلا على أنه لا بد من أن يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل
ولا يحمل على الوجه القبيح عنده وهذا غير ما نحن بصدده فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً
أو فاسداً لا على وجه قبيح بل فرضنا الأمرين في حقه مباحاً كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعاً أو قبله فإن
الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع مثلاً لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن في المقام
خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل ثم لو فرضنا
أنه يلزم من الحسن ترتب الآثار ومن القبيح عدم الترتيب كالمعاملة المرددة بين الربوية وغيرها لم يلزم من الحمل على
الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار لأن مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن بمعنى عدم الجرح في فعله
لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن ألا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاماً أو تحية
أو شتماً لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام ومما يؤيد ما ذكرنا جمع الإمام ع في رواية محمد بن الفضل بين تكذيب
خمسين قسامة أعني البينة العادلة وتصديق الأخ المؤمن فإنه مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على الحكم
بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم لأنهم أولى بحسن
الظن بهم من المؤمن الواحد فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح
كما إذا ترى شخصاً ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يظن أنه مجلس الشرب وكيف كان فعدم وفاء الأخبار بما نحن
بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان حتى المرسل الأول بقرينة ذكر الأخ وقوله ولا تظنن الخبر ومما يؤيد ما ذكرنا
أيضاً ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق مثل رواية عبد الله بن
سنان مثل رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال لا تثقن بأخيك كل الثقة فإن صرعة الاسترسال
لا تستقال وما في نهج البلاغة عنه ع إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجل الظن برجل لم
يظهر منه خزية فقد ظلم وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله ثم أحسن رجل الظن برجل فقد غرر وفي
معناه قول أبي الحسن ع في رواية محمد بن هارون الجلاب إذا كان الجور أغلب من الحق لا يحل لأحد أن يظن بأحد
خيراً حتى يعرف ذلك منه إلى غير ذلك مما يجده المتتبع فإن الجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة يحصل بأن يراد
من الأخبار ترك ترتيب آثار التهمة والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن والتوقف فيه من حيث ترتيب
سائر الآثار ويشهد له ما ورد من أن المؤمن لا يخلو عن ثلاثة الظن والحسد والطيرة فإذا حسدت فلا تبغ وإذا

ظننت

ظننت فلا تحقق وإذا تطيرت فامض **الثالث** الإجماع القولي والعملي أما القولي فهو مستفاد من تتبع فتاوى
الفقهاء في موارد كثيرة فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للأصل وإن اختلفوا في ترجيحه
على سائر الأصول كما ستعرف وأما العملي فلا يخفى على أحد أن سيرة المسلمين في جميع الأعصار على حمل الأعمال على الصحيح وترتيب
آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم ولا أظن أحداً ينكر ذلك إلا مكابرة **الرابع** العقل المستقل الحاكم
بأنه لو لم يبن على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد
من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلم مع أن الإمام ع قال لحفص بن غياث بعد الحكم بأن اليد دليل
الملك ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد أنه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فيدل بفحواه على اعتبار أصالة
الصحة في أعمال المسلمين مضافاً إلى دلالته بظاهر اللفظ حيث إن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق
لأن الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فنقيضه حق وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر
عن الغير ويشير إليه أيضاً ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم ويمكن الاستدلال
بموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك
مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة أو مملوك عندك وهو حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر فبيع
أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة
فإن الحكم بالحلية عند الشك في الحرمة في هذه الأشياء لا يجمعها إلا أصالة الحل في تصرفات الناس وعدم وجوب
الاجتناب عنها إلا مع العلم أو قيام البينة وذلك لأن حل الثوب الذي اشتراه مع أصالة عدم تملكه له المقتضية
لحرمة التصرف فيه لا وجه له إلا أصالة الصحة في تصرف البائع المقتضية للملك فالحكم بالحل وعدم الحرمة ليس من جهة
مجرد الشك في حل لبس الثوب وحرمته نظير المشتبه بين الخل والخمر وإلا كان الأصل فيه التحريم نظير المشتبه بين
زوجته والأجنبية بل من حيث الاشتباه والشك في معاملة الثوب وترددها بين الصحيحة المملكة وغيرها فموضوع
هذا الحكم الظاهري هي المعاملة الواقعة على الثوب وإلا فلبس الثوب حلال من حيث كونه تصرفاً في ملكه فالحكم
الظاهري بكون المعاملة مملكة لا من حيث الشك في كونه حلالاً أو حراماً وكذا الكلام في العبد المشترى وكذا الحكم
بحل المرأة المشتبهة بالأخت أو الرضيعة ليس من حيث مجرد التردد بين الحلال والحرام وإلا كان الأصل عدم تحقق
الزوجية بينهما بل من حيث الشك في العقد الواقع وأنه كان صحيحاً أم فاسداً والحاصل أن ظاهر الرواية بقرينة
الأمثلة إرادة ما يعم الحكم بالحل من حيث التصرف الموجب لرفع الحرمة الثابتة بأصالة فساد التصرف فإن قلت لعل
الحكم بحل التصرف في الثوب والعبد من جهة اليد وفي الأخيرين من حيث أصالة عدم النسب والرضاع فلا يدل على أصالة
الحل في التصرف من حيث هو قلت ظاهر الرواية الحكم بثبوت الحل ظاهراً من جهة مجرد التردد بين الجائز والممنوع لا من حيث
قيام أمارة على الملك وعدم النسب فإن قلت إن الرواية كما تشمل ما إذا شك في حل أكل غيره للشك في صحة
شرائه الرافع لحرمة أكله قبل الشراء أو شك في حل الصلاة في الثوب المتنجس الذي غسله الغير للشك في صحة غسله

كل

كل ان يحتمل حل وطي امراة مرددة بين الزوجة والاجنبية وحل التصرف في امة مرددة بين امته وامة الغير ونحو
على كونه امضاء لاصالة الزوجية والملكية على مقتضى الرواية في هذين المثالين فلتبتنى على اصالة عدمهما في مورد
الرواية فلا بد ان يكون منشأ الحكم بالحل في الرواية امارة حاكمة على اصالة العدم وهي اليد في الثوب والعبد واصالة
عدم النسب والرضاع في المرأة لا مجرد الشك في حل المعاملة الواقعة عليها وعدمه قلت فرق واضح بين مورد
الحكم بالحل في المثالين ومورده في امثلة الرواية وسائر التصرفات المرددة بين الجائز والمحظور فان الشك في الحل
في المثالين مسبوق بالحرمة المتيقنة سابقا فيستصحب كما هو شأن تعارض اصل الاباحة مع استصحاب الحرمة بخلاف الشك
في حل المعاملة الواقعة على الثوب والعبد والمرأة فانه غير مسبوق بالحرمة فالحكم في الرواية بجوازه ونفي الحظر عنه
بوقوع حرمة التصرف فيها المتيقنة سابقا قبل المعاملة والحاصل ان اصالة الحرمة في مثالي المعترض حاكمة على مورد الرواية
والامر في موارد الرواية على العكس هذا ما يقتضيه النظر عاجلا الى ان يقع التأمل **وينبغي التنبيه على امور**

الاول ان المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل او الصحة الواقعية فلو علم ان معتقد الفاعل
اعتقادا يعتقد فيه صحة البيع والنكاح بالفارسي فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية
فهل يحمل على كونه واقعا بالعربي حتى اذا ادعى عليه انه اوقعه بالفارسي وادعى هو انه اوقعه بالعربي فهل يحكم الحاكم
المعتقد لفساد الفارسي بوقوعه بالعربي ام لا وجهان بل قولان ظاهر المشهور الثاني فاذا شك المأموم في ان الامام
المعتقد وجوب السورة قرأها ام لا جاز له الائتمام به وان لم يكن له ذلك اذا علم بتركها ويظهر من بعض المتأخرين
قال في المدارك في شرح قول المحقق ولو اختلف الزوجان فادعى احدهما وقوع العقد في حال الاحرام وانكر الاخر فالقول
قول من يدعي الاحلال ترجيحا لجانب الصحة قال ان الحمل على الصحة انما يتم اذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الاحرام
عالما بفساد ذلك اما مع جهله فلا وجه للحمل على الصحة انتهى ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه في اصوله وفروعه
حيث تمسك في هذا الاصل بالغلبة بل ويمكن اسناد هذا القول الى كل من استند في هذا الاصل الى ظاهر
حال المسلم كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه فانه لا يشمل صورة اعتقاد الصحة خصوصا اذا كان قد امضاه الشارع لا
او تقليدا او قياما بينة او غير ذلك والمسألة محل اشكال من اطلاق الاصحاب ومن عدم مساعدة ادلتهم فان العمدة
الاجماع ولزوم الاختلال والاجماع الفتوائي مع ما عرفت مشكل والعملي في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة
ايضا مشكل والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور وتفصيل المسألة ان الشاك في الفعل
الصادر من غيره اما ان يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده واما ان يكون عالما بجهله واما ان لا
يكون عالما بحاله فان علم بعلمه بالصحيح والفاسد فاما ان يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك او يعلم
مخالفته او يجهل الحال لا اشكال في الحمل في الصورة الاولى واما الثانية فان لم يتنافيا في اعتقادهما بالصحة
في فعل كان اعتقد احدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والاخر وجوب الاخفات فلا اشكال في وجوب الحمل على الصحيح
باعتقاد الفاعل وان تنافيا كما في العقد بالعربي والفارسي فان قلنا ان العقد بالفارسي منه سبب لترتب

الآثار عليه من كل احد حتى المعتقد بفساده فلا ثمرة في الحمل على معتقد الحامل او الفاعل وان قلنا بالعدم كما هو
الاقوى فيجيء الاشكال المتقدم من تعميم الاصحاب في فتاويهم وفي بعض معاقد اجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة
ومن اختصاص الادلة وان جهل الحال فالظاهر الحمل الجريان لا للادلة بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده فيحمل على
كونه مطابقا لاعتقاد الحامل لانه الصحيح ويجيء الكلام وان كان عالما بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاسد
ففيه ايضا الاشكال المتقدم خصوصا اذا كان جهله مجامعا للتكليف بالاجتناب كما اذا علمنا انه اقدم على بيع
احد المشتبهين بالنجس الا انه يحتمل ان يكون قد اتفق المبيع غير نجس وكذا ان كان جاهلا بحاله الا ان الاشكال
في بعض هذه الصور اهون منه في بعض ولا بد من التتبع والتأمل **الامر الثاني** ان الظاهر من المحقق الثاني
ان اصالة الصحة انما تجري في العقود بعد استكمال العقد للاركان قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن
والمضمون له فقال الضامن ضمنت وانا صبي بعد ما رجح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه فان قلت للمضمون له
اصالة الصحة في العقود وظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا قلنا ان الاصل في العقود الصحة بعد استكمال اركانها
ليتحقق وجود العقد اما قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر او العبد حلف منكر وقوع العقد
على العبد وكذا الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا انتهى وقال في باب الاجارة ما هذا لفظه لا شك
في انه اذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانهما
على العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة بيمينه لانه الموافق للاصل
لان الاصل عدم ذلك المفسد والاصل في فعل المسلم الصحة اما اذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الامور
المعتبرة وعدمه فان الاصل لا يثمر هنا فان الاصل عدم السبب الناقل ومن ذلك ما لو ادعى انه اشترى العبد فقال
بعتك الحر انتهى ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة قال في القواعد لا يصح ضمان الصبي ولو اذن له الولي فان
اختلفا قدم قول الضامن لاصالة براءة الذمة وعدم البلوغ وليس لمدعي الصحة اصل يستند اليه ولا ظاهر يرجع اليه
بخلاف ما لو ادعى شرطا فاسدا لان الظاهر انهما لا يتصرفان باطلا وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون انتهى وقال
في التذكرة لو ادعى المضمون له ان الضامن ضمن بعد البلوغ وقال الضامن بل ضمنت لك قبله فان عينا له وقتا
لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبي الى ان قال وان لم يعينا له وقتا فالقول قول الضامن بيمينه وبه قال
الشافعي لاصالة عدم البلوغ وقال احمد القول قول المضمون له لان الاصل صحة الفعل وسلامته كما لو اختلفا
في شرط مبطل والفرق ان المختلفين في الشرط المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة لاتفاقهما على اهلية التصرف
اذ من له اهلية التصرف لا يتصرف الا تصرفا صحيحا فكان القول قول مدعي الصحة لانه مدع للظاهر وهنا اختلفا
في اهلية التصرف فليس مع من يدعي الاهلية ظاهر يستند اليه ولا اصل يرجع اليه وكذا لو ادعى انه ضمن بعد
البلوغ وقبل الرشد انتهى موضع الحاجة ولم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع ايام
حيث صحح المحقق الثاني والعلامة جريان اصالة الصحة وان اختلفا في معارضتها باصالة عدم البلوغ وبين

من ضعف هذه المعارضة وقد حكي عن قطب الدين انه اعترض على شيخه العلامة في مسئلة الضمان باصالة الصحة فضمانا
بان الاصل عدم البلوغ وبقي اصالة البراءة سليمة عن المعارض اولكن الاولى بالنظر الى الادلة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال
هو التعميم ولذا لو شك المكلف ان هذا الذي اشتراه هل اشتراه حال صغره بنى على الصحة ولو قيل ان ذلك من حيث
الشك في تمليك البايع البالغ وانه كان في محله ام كان فاسدا جرى مثل ذلك في مسئلة الضمان ثم ان ما ذكره
جامع المقاصد من انه لا وجود للعقد قبل استكمال اركانه ان اراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة وان اراد الوجود العرفي
فهو متحقق مع الشك بل مع القطع بالعدم واما ما ذكره من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر او العبد فان اريد حرا
معينا كعبد فان كان الدعوى على مجرد تمليك احدهما بان قال احدهما المولى العبد ملكتني عبدك وقال المولى
ملكتك زيدا الحر فلا شك في كون القول قول منكر تمليك العبد لان صاحبه يدعي عليه تمليك عبده ويحلف
على عدمه واما هو فلا يدعي على صاحبه شيئا لان دعوى تمليك الحر لا يتضمن مطالبة المدعى بشيء وان اراد به التداعي
في كون احد العوضين للاخر المملوك حرا او عبدا فهو داخل في المسئلة المعنونة في كلام القدماء والمتاخرين وهي
ما لو قال بعتك بعبد فقال بل بحر فراجع كتب الفاضلين والشهيدين واما ما ذكره من ان الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور
لا مطلقا فهو انما يتم اذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف اخر معلوم البلوغ يستلزم صحة
فعله صحة فعل هذا الفاعل كما لو شك في ان الابراء او الوصية هل صدر منه حال البلوغ ام قبله اما اذا كان
الشك في ركن اخر من العقد كاحد العوضين او في اهلية احد طرفي العقد فيمكن ان يقال ان الظاهر من الفاعل في الاول
من الطرف الاخر في الثاني انه لا يتصرف فاسدا نعم مسئلة الضمان يمكن ان يكون من الاول اذ الفرض وقوعه بغير اذن
من المديون ولا قبول من الغريم فان الضمان ح فعل واحد شك في صدوره من بالغ او غيره وليس له طرف اخر
فلا ظهور في عدم كون تصرفه فاسدا لكن الظاهر ان المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل بل يشمل كلامه
الصورتين الاخيرتين فراجع نعم يحتمل ذلك في عبارة كرة ثم ان تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم مدعي
الصحة بل لان القول قول منكر الشرط صحيحا كان او فاسدا لاصالة عدم الاشتراط ولا دخل لهذا بحديث اصالة
الصحة وان كان مؤداه صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسدا هذا ولا بد من التامل والتتبع **الثالث**
ان هذا الاصل انما يثبت صحة الفعل اذا وقع الشك في بعض الامور المعتبرة شرعا في صحته بمعنى ترتب الاثر
المقصود منه عليه فصحة كل شيء بحسبه مثلا صحة الايجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل اثر العقد
في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك كالايجاب بالفارسي على القول باعتبار العربية فلو تجرد الايجاب عن
القبول لم يوجب ذلك فساد الايجاب فاذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الايجاب من
البايع فلا يقضي اصالة الصحة في الايجاب بوجود القبول لان القبول معتبر في العقد لا في الايجاب وكذا لو شك
في تحقق القبض في الهبة او في الصرف او السلم بعد العلم بتحقق الايجاب والقبول لم يحكم بتحققه من حيث اصالة
صحة العقد وكذا لو شك في اجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح احرازها باصالة الصحة واولى بعدم الجريان

ما لو كان

ما لو كان العقد في نفسه لو خلي وطبعه مبنيا على الفساد بحيث يكون المصحح طاريا عليه كما لو ادعي بايع الوقف وجود
المصحح له وكذا الراهن او المشتري من الفضولي اجازة المرتهن والمالك ومما يتفرع على ذلك ايضا انه لو اختلف
المرتهن الاذن في بيع الرهن والراهن البايع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن اذنه في تقديم الرجوع على البيع
او تاخره فيصح فلا يمكن ان يقال كما قيل من ان اصالة صحة الاذن يقضي بوقوع البيع صحيحا ولا ان اصالة صحة الرجوع
يقضي بكون البيع فاسدا لان الاذن والرجوع كلاهما قد وقعا على الوجه الصحيح وهو صدوره عمن له اهلية
ذلك والتسلط عليه فمعنى ترتب الاثر عليهما انه لو وقع فعل الماذون عقيب الاذن ترتب عليه الاثر ولو وقع فعله
بعد الرجوع كان فاسدا اما لو لم يقع عقيب الاول بل وقع في زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الاذن
وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحا فليس هذا من جهة فساد الرجوع كما لا يخفى نعم بقاء الاذن
الى ان يقع البيع قد يقضي بصحته وكذا اصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال انها تقضي بفساده لكنهما لو تما لم
يكونا من اصالة صحة الاذن والرجوع التي تمسك بهما بعض المعاصرين والحق في المسئلة ما هو المشهور من الحكم
بفساد البيع وعدم جريان اصالة الصحة في المقام لا في البيع كما استظهره الكركي ولا في الاذن ولا في الرجوع
اما في البيع فلان الشك انما وقع في رضا من له الحق وهو المرتهن وقد تقدم ان صحة الايجاب والقبول لا يقضي
بتحقق الرضا ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكا كما في بيع الفضولي ام كان له حق في المبيع كالمرتهن واما في الاذن فلما
عرفت من ان صحته يقضي بصحة البيع اذا فرض وقوعه عقيبه لا بوقوعه عقيبه كما ان صحة الرجوع يقضي بفساد ما فرض
وقوعه بعده لا ان البيع وقع بعده والمسئلة بعد محتاجة الى التامل بعد التتبع في كلمات الاصحاب **الرابع**
ان مقتضى الاصل ترتب الشارع جميع ما هو من اثار الفعل الصحيح عنده فلو صلى شخص على ميت سقط عنه
ولو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته الا ان علم بمجرد غسله فان الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد
ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلوة او طهارة او نسك حج ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات
لم يحمل على ذلك نعم لو اخبر بانه كان بعنوان تحققه امكن قبول قوله من حيث انه مخبر عادل او من حيثية اخرى
وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلوة الغير على الميت بحمله على الصحيح بين الصلوة عن الميت تبرعا
او بالاجارة فان المشهور عدم الاكتفاء بها الا ان يكون عادلا ولو فرق بينهما بانا لا نعلم وقوع الصلوة من النائب
في مقام ابراء الذمة وامتثال الصلوة على انها صلوة عنه لاحتمال تركه لها بالمرة او اتيانه بمجرد الصورة
لا بعنوان انها صلوة عنه اختص الاشكال بما اذا علم من حاله كونه في مقام الصلوة وابراء ذمة الميت الا انه
يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلوة كما يحتمل ذلك في الصلوة على الميت الا ان يلتزم بالحمل على الصحة في هذه
الصورة ولهذا يجب عليه مراعاة الاجزاء والشروط المعتبرة في المباشر ولهذا الاعتبار قد حكم بعضهم باشتراط
العدالة فيمن يؤتى بالعاجز عن الوضوء اذا لم يعلم العاجز بصدور الفعل عن الموضي صحيحا ولعله لعدم احراز
كونه في مقام ابراء ذمة العاجز لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الاجزاء والشرائط كما قد لا يبالي في وضوء نفسه

ويمكن

ويمكن ان يقال فيما اذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل اولا وبالذات كالحج
عن الحج ان لفعل النائب عنوانين احدهما من حيث انه فعل من افعال النائب يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح
منه مثل استحقاق الاجرة وجواز استيجاره ثانيا بناء على اشتراط فراغ ذمة الاجير في صحة استيجاره ثانيا والثاني
من حيث انه فعل المنوب عنه حيث انه بمنزلة الفاعل بالتسبيب او الآلة وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية
قائما بالمنوب عنه وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والاتمام في الصلوة والتمتع والقران في الحج والترتيب في الفوائت
والصحة من الحيثية الاولى لا يثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية بل لا بد من احراز صدور الفعل الصحيح عنه على
وجه التسبيب وبعبارة اخرى ان كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث انه فعل الغير كفت اصالة الصحة في
السقوط كما في الصلوة على الميت وكما في فعل الوكيل والاجير الذي لا يعتبر فيه قصد النيابة وان كان انما يسقط
التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلا له لم ينفع اصالة الصحة في سقوطه بل يجب التفكيك بين اثري الفعل من
الحيثيتين فيحكم باستحقاق النائب الاجرة وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل ولا بد من التأمل في هذا
المقام ايضا بعد التتبع التام في كلمات الاعلام **الخامس** ان الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل
بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على الفعل الصحيح اما ما يلازم الصحة من الامور الخارجة عن حقيقة
الصحيح فلا دليل على ترتيبها عليه فلو شك في ان الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير او بعين
من اعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته الى
البايع لاصالة عدمه وهذا نظير ما ذكرنا سابقا من انه لو شك في صلوة العصر انه صلى الظهر ام لا انه يحكم بفعل
الظهر من حيث كونه شرطا لصلوة العصر لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب اتيانه ثانيا الا ان يجري قاعدة
الشك في الشيء بعد التجاوز عنه قال العلامة في عدة في آخر كتاب الاجارة لو قال آجرتك كل شهر بدرهم فقيل
بل سنة بدينار ففي تقديم قول المستاجر نظر فان قدمنا قول المالك فالاقوى صحة العقد في الشهر الاول وكذا
الاشكال في تقديم قول المستاجر لو ادعى اجرة مدة معلومة او عوضا معينا وانكر المالك التعيين فيهما والاقوى
التقديم فيما لم يتضمن دعوى انتهى **المسئلة الثالثة** في بيان ورود هذا الاصل على الاستصحاب فنقول
اما تقديمه على استصحاب الفساد وما في معناه فواضح لان هذا الاصل ان كان من الظواهر المعتبرة فهو كالدليل
الاجتهادي لا يقاومه الاستصحاب وان كان اصلا تعبديا فهو حاكم على اصالة الفساد لان مرجعها الى استصحاب عدم
تحقق الاثر عقيب الفعل المشكوك في تأثيره واذا ثبت تأثيره شرعا بهذا الاصل فيرتفع العدم السابق واما
تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد كاصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية
او الكيل او الوزن فقد اضطرب فيه كلمات الاصحاب خصوصا العلامة وبعض من تأخر عنه والتحقيق انه ان جعلنا
هذا الاصل من الظواهر كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الاكثر فلا اشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات
وان جعلناه من الاصول فان اريد بالصحة في قولهم ان الاصل الصحة نفس ترتب الاثر فلا اشكال في تقديمه على الا

الموضوعي

الموضوعي لانه مزيل بالنسبة اليها وان اريد بها كون الفعل على وجه يترتب عليه الاثر فيكون الاصل مشخصا
للموضوع من حيث ثبوت الصحة له لا مطلقا ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر لانه اذا شك في بلوغ البايع
فالشك في كون الواقع البيع الصحيح بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الاثر شك في كون البيع صادرا من بالغ او غيره و
هذا مرجعه الى الشك في بلوغ البايع فالشك في كون البيع الصادر من شخص صادرا من بالغ الذي هو مجرى اصالة
الصحة والشك في بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذي هو مجرى الاستصحاب مرجعهما الى امر واحد وليس الاول
مسببا عن الثاني فان الشك في المقيد باعتبار القيد شك في القيد فمقتضى الاستصحاب ترتب احكام العقد
الصادر من غير بالغ ومقتضى هذا الاصل ترتب حكم الصادر من بالغ فكما ان الاصل معين ظاهري للموضوع وطريق
جعلي اليه فكذلك استصحاب عدم البلوغ طريق ظاهري للموضوع فان احكام العقد الصادر من غير البالغ لا يترتب
عند الشك في البلوغ الا بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب نعم لو قيل بتقديم المثبت على النافي عند
تعارض الاصلين تعين ترجيح اصالة الصحة لكنه محل تأمل ويمكن ان يقال هنا ان اصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث
الحكم شرعا بصدور العقد من غير بالغ بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ فان بقاء الآثار السابقة مستند
الى عدم السبب الشرعي لا الى عدم السببية شرعا فيما وقع ثم لما كان المفروض انحصار الواقع فيما حكم شرعا بعدم
تحقق البقاء فعدم سببية هذا العقد للاثر الذي هو مقتضى الاستصحاب لا يترتب عليه عدم الاثر وانما يترتب على
عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد فلا اثر لاصالة عدم البلوغ المقتضية لعدم سببية العقد المذكور فيعارض
اصالة الصحة المقتضية لسببيته واصالة الصحة تثبت تحقق العقد الصادر من بالغ ولا معارضة في الظاهر بين عدم سببية
هذا العقد الذي هو مقتضى الاستصحاب وبين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذي يقتضيه اصالة الصحة لان وجود
السبب ظاهرا لا ينافي عدم سببية شيء وان امتنع اجتماعهما في الواقع من حيث ان الصادر شيء واحد لكن يدفع هذا
ان مقتضى اصالة الصحة ليس وقوع فعل صحيح في الواقع بل يقتضي كون الواقع هو الفرد الصحيح فاذا فرض نفي السببية عن
هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافي وان قيل ان الاستصحاب لا يقتضي نفي السببية لان السببية ليست
من المجعولات بل يثبت بقاء الآثار السابقة قلنا كذلك اصالة الصحة لا تثبت وقوع السبب وانما تثبت حدوث آثار السبب
وكيف كان فدفع التنافي بين الاصلين واثبات حكومة احدهما على الآخر في غاية الاشكال **بقي** الكلام في اصالة
الصحة في الاقوال والاعتقادات **اما الاقوال** فالصحة فيها يكون من جهات الاول من حيث كونه حركة من حركات
المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحا او محرما ولا اشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية الثاني من حيث
كونه كاشفا عن مقصود المتكلم والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه احدها من جهة ان المتكلم بذلك القول قصد
الكشف بذلك عن معنى ام لم يقصد بل تكلم من غير قصد لمعنى ولا اشكال في اصالة الصحة من هذه الحيثية بحيث
لو ادعى كون التكلم لغوا او غلطا لم يسمع منه الثاني من جهة ان المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدى ما يقوله
ام هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده ولا اشكال في اصالة الصحة هنا ايضا فاذا اخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون

المخبر البينة ولا يسمع دعوى انه غير معتقد لما يقوله وكذا اذا قال افعل كذا جاز ان يستند الى انه طالبه في الواقع لا انه مظهر
للطلب صورة لمصلحة كالتوطين او لمفسدة وهذان الاصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية مع امكان اجراء
ما سلف من ادلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام لكن المستند فيه غير تلك الادلة الثالث من جهة كونه
صادقا في الواقع او كاذبا وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره فمعنى حجية خبره صدقه والظاهر عدم الدليل على وجوب
الحمل على الصحيح بهذا المعنى والظاهر عدم الخلاف في ذلك اذ لم يقل احد بحجية كل خبر صدر من مسلم ولا دليل يفي
بعمومه عليه حتى يرتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل من الداخل وربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الاخبار
المتقدمة الامرة بوجوب حمل امر المسلم على احسنه وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموما وخصوص
قوله ع اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد وذكرنا عدم دلالتها
مع انه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه اكثر من الداخل لقيام الاجماع على عدم اعتباره في
الشهادات ولا في الروايات الا مع شروط خاصة ولا في الحدسيات والنظريات الا في موارد خاصة مثل الفتوى
وشبهها نعم يمكن ان يدعى ان الاصل في خبر العدل الحجية لجملة مما ذكرناه في اخبار الآحاد وذكرنا ما يوجب تضعيف
ذلك فراجع واما الاعتقادات اذا الاصل في اعتقاد الغير الصحة فنقول اذا كان الشك في ان اعتقاده ناش
عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته او من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته فالظاهر وجوب الحمل
على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل امور المسلمين على الحسن دون القبيح واما اذا شك في صحته بمعنى المطابقة
للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك ولو ثبت ذلك اوجب حجية كل خبر اخبر به لما عرفت من ان الاصل في الخبر
كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر اما لو ثبت حجية خبره فقد يعلم ان العبرة باعتقاده بالمخبر به وان لم يخبر كما في المفتي
وغيره ممن يعتبر نظره في المطلب فيكون خبره كاشفا عن الحجة لا نفسها وقد يعلم من الدليل حجية خصوص اخباره با
لواقع حتى لا يقبل منه قوله اعتقد بكذا ولا بد للدليل على حجية خصوص شهادته المتحققة تارة بالاخبار عن
الواقع واخرى بالاخبار بعلمه به والمتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل و
يترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين

المقام الثاني

في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة وتفصيل القول فيها يحتاج الى بسط لا يسعه الوقت ومجمل القول فيها ان
ظاهر اخبارها اعم من جميع ادلة الاصول فلا بد من تخصيصها بها فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها اصل من الاصول
الثلثة اعني البراءة والاحتياط والاستصحاب فلو دار المايع بين الخل والخمر لم يكن موردا للقرعة لجريان اصالة
البراءة والاباحة وكذا الشبهة المحصورة لجريان دليل الاحتياط الا اذا تعذر الاحتياط كما هو محل روايات القرعة
الواردة في قطيع غنم علم بحرمة بعض منها وكذا لو دار الامر بين الطهارة والحدث حتى مع اشتباه المتأخر نعم
القرعة واردة على التخيير لانها رافعة للتحيير

المقام الثالث

في تعارض الاستصحاب مع ما عدا
من الاصول العملية اعني البراءة والاشتغال والتخيير اما اصالة البراءة فلا يعارض الاستصحاب ولا غيره من

الاصول والادلة سواء كان مدركه العقل او النقل اما العقل فواضح لان العقل لا يحكم بقبح العقاب الا مع عدم
الدليل على التكليف واقعا او ظاهرا واما النقل فما كان منه مساقا لحكم العقل فقد اتضح امره واما مثل قوله
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فقد يقال ان مورد الاستصحاب خارج منه لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة الى
الزمان السابق وفيه ان الشيء المشكوك في بقاء حرمته لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان فلا بد من ان يكون
مرخصا فيه فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب
المنع عنه بعده كما ان وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض افراده لا يكفي في الدخول في ما بعد الغاية لدلالة على
المنع عن كل كلي ورد المنع عن بعض افراده والفرق في الافراد بين ما كان تغايرها بتبدل الاحوال والزمان دون غيرها
شطط من الكلام ولهذا لا اشكال في الرجوع الى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب ويتلوه في الضعف ما يقال
من ان النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهي وارد في رفع الرخصة وجه الضعف ان الظاهر من الرواية
بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من حيث عنوانه الخاص لا من حيث انه مشكوك الحكم والا فيمكن بان يقال
ان النقض في مورد عدم ثبوت الرخصة باصالة الاباحة فيختص الاستصحاب بما لا يجري فيه اصالة البراءة فالاولى
في الجواب ان يقال ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق فقوله لا تنقض اليقين بالشك
يدل على ان النهي الوارد لا بد من ابقائه وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي ايضا فمجموع الرواية المذكورة
ودليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل نهي ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمنة
احتماله فيكون الرخصة في الشيء واطلاقه مغيى بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان فكان مفاد
الاستصحاب نفي ما يقتضيه الاصل الاخر في مورد الشك لولا النهي وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعارض
ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية بل الامر في الشبهة الموضوعية اوضح لان الاستصحاب الجاري
فيها جار في الموضوع فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة مثلا استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشك في
بقاء حرمته لاجل الشك في الذهاب يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمته بالادلة فيخرج عن قوله
كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام نعم هنا اشكال في بعض اخبار اصالة البراءة في الشبهة الموضوعية وهو قوله ع
في الموثقة كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة
والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او يقوم به البينة فانه قد استدل بها جماعة كالعلامة في كره وغيره على
اصالة الاباحة مع ان اصالة الاباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف في هذه الاشياء المذكورة في الرواية
كاصالة عدم التملك في الثوب والحرية في المملوك وعدم تأثير العقد في الامرأة ولو اريد بالحلية في الرواية ما
يترتب على اصالة الصحة في شراء الثوب والمملوك واصالة عدم تحقق النسب والرضاع في المرأة كان خروجا عن الاباحة
الثابتة باصالة الاباحة كما هو ظاهر الرواية الا ان يقال ان اباحة العقد على الثوب والمملوك والمرأة المستفاد

من مثل احل الله البيع وقوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم مطابقة لمقتضى الاصل فالمراد اباحة هذه الاعيان من حيث اباحة تملكها بالعقد وبقابله المحرمات بهذا الاعتبار كالمحارم وهذا الاصل حاكم على اصالة عدم تاثير العقد فافهم وقد ذكرنا في مسئلة اصالة البرائة بعض الكلام في هذه الرواية فراجع والله الهادي هذا كله حال قاعدة البرائة واما استصحابها فهو لا يجامع استصحاب التكليف لان الحالة السابقة اما وجود التكليف او عدمه لا على ما عرفت سابقا من ذهاب بعض المعاصرين الى امكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد وتمثيله لذلك بمثل صم يوم الخميس **الثاني** تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب ولا اشكال بعد التامل في ورود الاستصحاب عليها لان الملحوظ في موردها بحكم العقل الشك في برائة الذمة بدون الاحتياط فاذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة كما لو اجرينا استصحاب وجوب التمام او القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والتمام فان استصحاب وجوب احدهما وعدم وجوب الاخر مبرئ قطعي لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود هذا حال القاعدة واما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة على تقدير الاغماض عما ذكرنا سابقا من انه عين في مورد القاعدة لاثبات ما يثبته القاعدة فسبيل حكمها في تعارض الاستصحابين وحاصله ان الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابها **الثالث** التخيير ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه اذ لا يبقى معه التحير الموجب للتخيير فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والافطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال ولذا فرع الامام ع قوله صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله اليقين لا يدخله الشك

واما الكلام في تعارض الاستصحابين

وهي المسئلة المهمة في باب تعارض الاصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الاصول والفروع كما يظهر بالتتبع **فاعلم** ان الاستصحابين المتعارضين ينقسمان الى اقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين او حكميين او مختلفين وجوديين او عدميين او مختلفين وكونهما في موضوع واحد او موضوعين وكون تعارضهما بانفسهما او بواسطة امر خارج الى غير ذلك الا ان الظاهر ان اختلاف هذه الاقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين الا من جهة واحدة وهي ان الشك في احد الاستصحابين اما ان يكون مسببا عن الشك في الاخر من غير عكس واما ان يكون الشك فيهما مسببا عن ثالث واما كون الشك في كل منهما مسببا عن الشك في الاخر فغير معقول وما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه وان الشك في اصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في اصالة العموم في الاخر مندفع بان الشك في الاصلين مسبب عن العلم الاجمالي بتخصيص احدهما وكيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين اذا كان الشك في احدهما مسببا عن الشك في الاخر فاللازم تقديم الشك السببي واجراء الاستصحاب فيه ودفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الاخر مثاله استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس فان الشك في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها فيستصحب طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب خلافا لجماعة ويدل على المختار امور **احدها** الاجماع على ذلك في موارد لا تحصى فانه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات

الشرعية

الشرعية كالطهارة من الحدث وكرية الماء واطلاقه وحيوة المفقود وبرائة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج ونحو ذلك على استصحاب عدم لوازمها الشرعية كما لا يخفى على الفطن المتتبع نعم بعض العلماء في بعض المقامات يعارض احدهما بالاخر كما سيجي **الثاني** ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع للعام عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي يعني ان نقض اليقين به يصير نقضا بالدليل لا بالشك فلا يشمله النهي في لا تنقض واللازم من شمول لا تنقض للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه فيلزم من اهمال الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص وهو باطل واللازم من اهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد وهو غير منكر وبيان ذلك انا فرضنا ان الشارع قال كل ماء علم طهارته سابقا ولم يدل دليل ظاهري ولا واقعي على اصابة النجاسة له فيجري عليه جميع احكام الماء الطاهر الواقعي المتيقن التي منها رفع النجاسة المعلومة من الثوب المغسول به وقال ايضا ان كل ثوب علم نجاسته ولم يدل دليل ظاهري ولا واقعي على زوال نجاسته جرى عليه احكام النجس باسرها ثم غسلنا الثوب النجس بماء مشكوك البقاء على الطهارة فان حكمنا بطهارة الثوب لم يلزم من ذلك مخالفة لاحد القولين المذكورين اما الاول فواضح واما الثاني فلان القول الاول يصير دليلا ظاهريا على زوال نجاسة الثوب فيخرج الثوب عن مورد القول الثاني واما اذا حكمنا ببقاء نجاسة الثوب لزم مخالفة القول الاول وطرح عمومه لان المفروض ان الماء لم يدل دليل على اصابة النجاسة له وعلم الشخص ببقاء نجاسة الثوب لا يكون دليلا ظاهريا ولا واقعيا على اصابة النجاسة للماء ومع ذلك لم يجر عليه بعض احكام الطاهر الواقعي لان منها زوال النجاسة عن النجس المغسول به وحاصل ذلك ان الاستصحاب في الملزوم يصير دليلا ناقضا لليقين بعدم اللازم بخلاف استصحاب عدم اللازم الشرعي فانه لا يكون دليلا على انتفاء الملزوم الا على القول بالاصل المثبت حيث يكون بقاء نجاسة الثوب على هذا القول مثبتا لنجاسة الماء اذ الحكم بنجاسة الثوب نقض لليقين بطهارة الماء بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة عليه وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص اما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة الا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب من حيث الحكم بعدم نقض اليقين بطهارة الماء من دون دليل على نجا والحاصل ان مقتضى عموم لا تنقض للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسببي ودعوى ان اليقين بالنجاسة ايضا من افراد العام فلا وجه لطرحه وادخال اليقين بطهارة الماء مدفوعة اولا بان صدق نقض اليقين بالشك على نقض طهارة الماء المحقق معلوم اما الشك في دخوله في حكم العام وهو التحريم فخروجه عنه فالمقتضي للدخول موجود وهو العموم والمانع اعني المخصص غير معلوم واما صدق نقض اليقين بالشك على نقض نجاسة الثوب فهو موقوف على خروج نقض طهارة الماء المشكوك دخوله في الموضوع عن حكم العام فلو علم خروجه مخرجا لنقض نجاسة الثوب عن الموضوع والحاصل ان فرديته نقض يقين النجاسة بالشك لا

حتى يحكم عليه بعموم العرفية موقوف على خروج ما هو مشتبه الفردية عن حكم العام ومن المعلوم ان اللازم في الحكم بدخول معلوم الفردية لا يصاعدم التخصيص في الالتزام بخروج الاخر من الفردية ومن هنا يظهر فساد ما يتوهم من ان معنى عدم نقض يقين النجاسة ايضا رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لاثار المستصحب كالطهارة السابقة الحاصلة للملاقية وغيرها فيعود المحذور الا ان نلتزم هنا ايضا ببقاء طهارة الملاقي ويجيء فساده

وثانيا ان نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على ان كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر وفائدة استصحاب الطهارة اثبات كون الماء طاهرا به بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة بيان ذلك انه لو عملنا باستصحاب النجاسة كنا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته لان بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء فانه يوجب زوال النجاسة الثوب بالدليل الشرعي وهو ما دل على ان الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر فطرح اليقين بالنجاسة لقيام الدليل على طهارته هذا وقد يستشكل بان اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه وحكم الشارع بعدم النقض نسبته اليهما على حد سواء لان نسبة حكم العام الى افراده على حد سواء فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة اولا حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة لانه مدلوله ومقتضاه والحاصل ان جعل شمول حكم العام لبعض الافراد سببا لخروج بعض الافراد عن الحكم او عن الموضوع كما فيما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم قلنا ان المقتضي لشمول العام للشك السببي موجود لوجود الموضوع وهو كون نقضه نقضا لليقين بغير دليل والشك المسببي لا يصلح للمنع لان وجود المقتضي لدخوله وهو كونه نقضا لليقين بغير دليل موقوف على عدم ثبوت حكم النقض للشك السببي والمقتضي للاول موجود والمانع عنه موقوف على عدم ثبوت الحكم للاول والمفروض انه لا مانع غير ما ذكر فثبت المقتضي بالفتح ولولا حكم العقل بهذا لم يكن وجه لتقديم الدليل على الاصل ودفع توهم التعارض بين دليليهما والحاصل ان العام اذا توقف فردية شيء له على عدم ثبوت حكمه لبعض افراده المعلوم الفردية لم يصلح للدخول تحت العام فالاولى ان يقال ان ثبوت الحكم لكل يقين سابق يحل الى رفع اليقين السابق بما يضاد لوازمه لان الشيء اذا توقف منعه على عدم ثبوت المقتضي للمقتضي بالكسر لم يصلح ان يكون مانعا له للزوم الدور **الثالث** انه لو لم يبن على تقديم الاستصحاب في الشك السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جدا لان المقصود من الاستصحاب غالبا ترتيب الاثار الثابتة للمستصحب وتلك الاثار ان كانت موجودة سابقا اغنى استصحابها عن استصحاب الملزوم فينحصر الفائدة في الاثار التي كانت معدومة فاذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما يأتي في الاستصحابين المتعارضين لغى الاستصحاب في الملزوم وانحصرت الفائدة في استصحاب الاحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب ابقاء انفسها في الزمان اللاحق ويرد عليه منع عدم الحاجة الى الاستصحاب في الاثار السابقة بناء على ان اجراء الاستصحاب في نفس تلك الاثار موقوف على احراز الموضوع لها وهو مشكوك فيه

فلابد

فلابد من استصحاب الموضوع اما المترتب عليه تلك الاثار فلا يحتاج الى استصحاب انفسها المتوقفة على بقاء الموضوع يقينا كما حققنا سابقا في مسئلة اشتراط بقاء الموضوع واما التمسك بشرط الاستصحاب في نفس تلك الاثار كما توهمه بعض فيما قدمناه سابقا من ان بعضهم تخيل ان موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب والحاصل ان الاستصحاب في الملزومات محتاج اليه على كل تقدير **الرابع** ان المستفاد من الاخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المسببي بيان ذلك ان الامام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بمجرد كونه متيقنا سابقا غير متيقن الارتفاع في اللاحق وبعبارة اخرى علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلوة بمجرد الاستصحاب ومن المعلوم ان مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلوة عدم برائة الذمة بهذه الصلوة حتى ان بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب لان تعليل تقديم احد الشيئين على الاخر بامر مشترك بينهما قبيح بل اقبح من الترجيح بلا مرجح وبالجملة فارى المسئلة غير محتاجة الى اتعاب النظر ولذا لا يتامل العامي بعد افتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع الحدث والخبث به وبيعه وشرائه وترتيب الاثار المسبوقة بالعدم عليه هذا كله اذا عملنا باستصحاب الطهارة من باب الاخبار اما لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي الارتياب فيما ذكرنا لان الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا فاذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزمه عقلا الظن بزوال النجاسة عن الثوب والشك في طهارة الماء ونجاسة الثوب وان كانا في زمان واحد الا ان الاول لما كان سببا للثاني كان حال الذهن في الثاني تابعا لحاله بالنسبة الى الاول فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسة في المثال فاختص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك اخر يوجب الظن فافهم فانه لا يخ عن دقة ويشهد لما ذكرنا ان العقلاء البانين على الاستصحاب في امور معاشهم بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات الى هذا الاستصحاب ابدا ولو نبههم احد لم يعتنوا فيعزلون حصة الغائب من الميراث ويصححون معاملة وكالته ويؤدون عنه فطرته اذا كان عيالهم الى غير ذلك مما ورد ترتيب الاثار الحادثة على المستصحب **ثم** انه يظهر الخلاف في المسئلة من جماعة منهم الشيخ والمحقق والعلامة في بعض اقواله وجماعة من متأخري المتأخرين فقد ذهب الشيخ في ط الى عدم وجوب فطرة العبد اذا لم يعلم خبره واستحسنه المحقق في المعتبر محتجا عن الاستدلال للوجوب باصالة البقاء بانها معارضة باصالة عدم الوجوب وعن تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الاصل تارة والفرق بينهما اخرى وقد صرح في اصول المعتبر بان استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم برائة الذمة بالصلوة بالطهارة المستصحبة وقد عرفت ان المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال وحكي عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته الى الرمي لكنه اختار في غير واحد الحكم بنجاسة الماء وتبعه

عليه

عليه الشهيدان وغيرهما وهو المختار بناء على ما عرفت تحقيقه وانه اذا ثبت باصالة عدم التذكية موت الصيد
جرى عليه جميع احكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له ثم ربما قيل ان تحريم الصيد ان كان لعدم العلم
بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقي وان كان للحكم عليه شرعا بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس ويرجع الاول الى كون
حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد من جهة الاخبار المعللة لحرمة اكل الميتة بعدم العلم بتذكيته
وهو حسن لو لم يترتب عليه من احكام الميتة الا حرمة الاكل ولا اظن احدا يلتزم مع ان المستفاد من حرمة الاكل
كونها ميتة لا التحريم تعبدا ولذا استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من الاكل بذبيحته ثم ان بعض من يرى
التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما فحكم في مسئلة الصيد بكونه ميتة والماء طاهرا
ويرد عليه انه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين فان الحكم بطهارة الماء ان كان بمعنى ترتيب آثار الطهارة
من رفع الحدث والخبث به فلا ريب ان نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث الى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة
استصحاب طهارة الماء الى استصحاب عدم التذكية وكذا الحكم بموت الصيد فانه
ان كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلوة فلا ريب ان استصحاب طهارة الملاقي
واستصحاب جواز الصلوة معه قبل زهاق روحه نسبتها اليه كنسبة استصحاب طهارة الماء اليه ومما ذكرنا يظهر
النظر فيما ذكره في الايضاح تقريبا للجمع بين الاصلين في الصيد الواقع من ان لاصالة الطهارة حكمين طهارة
الماء وحل الصيد ولاصالة الموت حكمان لحوق احكام الميتة للصيد ونجاسة الماء فيعمل بكل من الاصلين
في نفسه لاصالته دون الآخر لفرعيته فيه انتهى وليت شعري هل نجاسة الماء الا من احكام الميتة فاين الاصالة
والفرعية وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه فحكم بطهارة جلد المطروح باصالة الطهارة وحرمة الصلوة فيه
ويظهر ضعف ذلك مما تقدم واضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب النجاسة المنشور على الارض
بطهارة الارض اذ لا دليل على ان النجس بالاستصحاب منجس وليت شعري اذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجسا ولا
الطاهر به مطهرا فكان كلما يثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه لان الاصل عدم تلك
الآثار فاي فائدة في الاستصحاب وقال في الوافية في شرائط الاستصحاب الخامس ان لا يكون هناك استصحاب
في امر ملزوم له بخلاف ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الشيء ميتة يستلزم الحكم بنجاسة
الماء القليل الواقع فيه ولا يجوز الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة الماء ولا
بطهارة الحيوان في مسئلة الصيد المرمى الواقع فيه وانكر بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بنجاسة
الصيد وطهارة الماء انتهى ثم اعلم انه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في حاشية
الروضة دعوى الاجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي ولعلها مستنبطة حدسا من بناء العلماء
واستمرار السيرة على ذلك ولا يعارض احد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به ولا
استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس ولا استصحاب حيوة الموكل باستصحاب فساد تصرفات وكيله

استصحاب طهارة الماء القليل ولا بنجاسة الحيوان من رمي صيد فغاب ثم وجد في ماء قليل لعدم استناد موته الى الرمي والى الماء

لكنك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ والمحقق خلاف ذلك هذا مع ان الاستصحاب في الشك السببي دائما من قبيل
الموضوع بالنسبة الى الآخر لان زوال المستصحب بالاستصحاب الآخر من احكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي فهو له
من قبيل الموضوع للحكم فان طهارة الماء من احكام الموضوع الذي حمل عليها زوال النجاسة عن المغسول به واي فرق
بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته هذا كله فيما اذا كان الشك في احدهما مسببا عن الشك في الآخر
واما القسم الثاني وهو ما اذا كان الشك في كليهما مسببا عن امر ثالث فمورده ما اذا علم ارتفاع احد الحادثين
لا بعينه وشك في تعيينه وحكم الكل في اقسام ثلثة فاما ان يكون العمل بالاستصحابين مستلزما للمخالفة القطعية
عملية لذلك العلم الاجمالي كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الطاهرين واما ان لا يكون وعلى الثاني فاما ان يقوم
دليل عقلي او نقلي على عدم الجمع اولا فالاول كما ان ما يحكم فيه بالتساقط وهو كل مقام لا يمكن فيه الجمع للعلم بوجود
تكليف يتأدى به الطرح او قام على عدم الجمع دليل عقلي كما في الشبهة المتقدم والمثال او نقلي كما في الماء المتمم كرا
وهنا دعوى بان احدهما عدم الترجيح بما يوجد مع احدهما من المرجحات خلافا للجماعة فان في محكي تمهيد القواعد
اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا خرج في المسئلة وجهان غالبا ثم مثل له بامثلة
منها مسئلة الصيد الواقع في الماء الى آخر ما ذكره وصرح بذلك جماعة من متأخري المتأخرين والحق على
المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية لان مؤدى الاستصحاب
هو الحكم الظاهري فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهري لعدم موافقة
المرجح لمدلوله حتى يوجب اعتضاده وبالجملة فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للاصول حتى تعاضدها
وكذا الحال بالنسبة الى الادلة الاجتهادية فلا يرجح بعضها على بعض لموافقة الاصول التعبدية نعم لو كان اعتبار
الاستصحاب من باب الظن النوعي امكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في اعمال
الترجيح بين الادلة الاجتهادية كما ادعاه صريحا بعضهم لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب
من غير جهة الاخبار الدالة على كونه حكما ظاهريا فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الامارات الواقعية ومخالفتها
هذا كله مع الاغماض عما سيجيء من عدم شمول لا تنقض للمتعارضين وفرض شموله لهما من حيث الذات نظير شمول
آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين وان لم يجب العمل بهما فعلا لامتناع ذلك بناء على المختار في اثبات
الدعوى الثانية فلا وجه لاعتبار المرجح اصلا لانه انما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين في انفسهما
للعمل الدعوى الثانية انه اذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير لا لما ذكره بعض المعاصرين من ان الاصل في
تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول دليل حجيتهما لصورة التعارض لما تقرر في باب التعارض من ان الاصل في
المتعارضين التخيير الا ان العلم الاجمالي هنا بانتقاض احد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض لان
قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض
باليقين فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم

العمل بكليهما ان ترتب على كل من المستصحبين منضما الى الآخر اثر شرعي ولا اختص فهنا صور ثلاث الاول ما ... الثانية مترتب الى الاستصحاب ... التساقط

حرمة النقض بالشك لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ولا ابقاء احدهما المعين لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح واما احدهما المخير فليس من افراد العام اذ ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين في الخارج فاذا خرجا لم يبق شيء وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة وان قوله ع كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام لا يشمل شيئا من المشتبهين وربما يتوهم ان عموم دليل الاستصحاب نظير قوله اكرم العلماء وانقذ كل غريق واعمل بكل خبر في انه اذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما بل لا بد من العمل بالممكن وهو احدهما تخييرا وطرح الآخر لان هذا غاية المقدور ولذا ذكرنا في باب التعارض ان الاصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير لا التساقط والاستصحاب ايضا احد الادلة فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الامكان فاذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل باحدهما ولا يجوز طرحهما ويندفع هذا التوهم بان عدم التمكن من العمل بكلا الفردين ان كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور وهو العمل بكل منهما مجامعا مع العمل بالآخر واما فعل احدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور ولا يجوز تركه وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ بعد العلم الاجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجودا منع عنهما عدم القدرة نعم مثال هذا في الاستصحاب ان يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين امتنع شرعا او عقلا العمل بكليهما من دون علم اجمالا بانتقاض احد المستصحبين بيقين الارتفاع فانه يجب ح العمل باحدهما المخير وطرح الآخر فيكون الحكم الظاهري مؤدى احدهما وانما لم نذكر هذا القسم في اقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له فان الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينهما من جهة اليقين بارتفاع احد المستصحبين وقد عرفت ان عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها العجز لانه نقض اليقين باليقين فلم يخرج عن عموم لا تنقض عنوان ينطبق على الواحد التخييري وايضا فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فردا معينا في الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقيا تحت العام كما اذا قال اكرم العلماء وخرج فرد واحد غير معين عندنا فيمكن هنا ايضا الحكم بالتخيير العقلي في الافراد اذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر لان الواقع بقاء احدى الحالتين وارتفاع الاخرى نعم نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل باحد الاستصحابين المذكورين ووجوب طرح الآخر بان حرم نقض احد اليقينين بالشك ووجب نقض الآخر به ومعلوم ان ما نحن فيه ليس كذلك لان المعلوم اجمالا فيما نحن فيه بقاء احد المستصحبين لا بوصف زائد وارتفاع الآخر الا اعتبار الشارع لاحد المستصحبين والغاء الآخر فتبين ان الخارج من عموم لا تنقض ليس واحدا من المتعارضين لا معينا ولا مخيرا بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما فيرجع الى قواعد أخر غير الاستصحاب كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين

هي الطهارة

هي الطهارة او النجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة فان مقتضى الاحتياط فيهما وفيما تقدم من مسئلة الماء النجس المتمم كرا الرجوع الى قاعدة الطهارة وهكذا او بما ذكرنا يظهر انه لا فرق في التساقط بين ان يكون في كل من الطرفين اصل واحد وبين ان يكون في احدهما ازيد من اصل واحد فالترجيح بكثرة الاصول بناء على اعتبارها من باب التعبد لا وجه له لان المفروض ان العلم الاجمالي يوجب خروج جميع مجاري الاصول عن مدلول لا تنقض على ما عرفت نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار الاصول من باب الظن النوعي واما الصورة الثالثة وهي ما يعمل فيه بالاستصحابين فهو ما كان العلم الاجمالي بارتفاع احد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئا فمخالفته لا توجب مخالفة عملية لحكم شرعي كما لو توضأ اشتباها بمائع مردد بين البول والماء فانه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الاعضاء استصحابا لهما وليس العلم الاجمالي بزوال احدهما مانعا من ذلك اذ الواحد المردد بين الحدث وطهارة البدن لا يترتب عليه حكم شرعي حتى يكون ترتيبه مانعا عن العمل بالاستصحابين ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الاعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي ايضا نعم ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمية وقد ذكرنا ما عندنا في المسئلة في مقدمات حجية الظن عند التكلم في حجية العلم واما الصورة الرابعة وهي ما يعمل فيه باحد المستصحبين وهو ما كان احد المستصحبين المعلوم ارتفاع احدهما مما يكون مورد الابتلاء المكلف دون الآخر بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب اثر شرعي عليه وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين اذ قوله لا تنقض اليقين لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق المكلف اثر شرعي بحيث لا تعلق له به اصلا كما اذا علم اجمالا بطرو الجنابة عليه او على غيره وقد تقدم امثلة ذلك ونظير هذا كثير مثل انه علم اجمالا بحصول التوكيل من الموكل الا ان الوكيل يدعي وكالته في شيء والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء فانه لا خلاف في تقديم قول الموكل لاصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل ولم يعارضه احد بان الاصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل ايضا وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائما او منقطعا فان الاصل عدم النكاح الدائم من حيث انه سبب للارث ووجوب النفقة والقسم ولك ان تقول بتساقط الاصلين في هذه المقامات والرجوع الى الاصول الأخر الجارية في لوازم المشتبهين الا ان ذلك انما يمشي في استصحاب الامور الخارجية اما مثل اصالة الطهارة في كل واحد من المشتبهين فانه لا وجه للتساقط هنا ثم لو فرض في هذه الامثلة اثر لذلك الاستصحاب الآخر دخل في القسم الاول ان كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزما لطرح علم اجمالي معتبر في العمل ولا عبرة بغير المعتبر كما في الشبهة الغير المحصورة وفي القسم الثاني ان لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم اجمالي معتبر فعليك بالتأمل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الاجمالي من عقل او شرع او غيرهما بارتفاع احدهما وبقاء الآخر والعلماء وان كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في اجراء الاصول في الشبهات الموضوعية ولازم ذلك جواز اجراء الحاكمة عليها ليس بيد كل احد فلا بد اما من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الاصول على غيره منها واما من اخذ خصوصيات الاصول السليمة عن الحاكم من المجتهد والا فربما يلتفت الى الاستصحاب المحكوم من دون التفات الى استصحاب الحاكم

المقلد لها بعد اخذ فتوى جواز الاخذ بها من المجتهد الا ان تشخيص سلامتها عن الاصول صح

وهذا يرجع في الحقيقة الى تشخيص الحكم الشرعي نظير تشخيص حجية اصل الاستصحاب وعدمها
عصمنا الله واخواننا من الزلل في القول والعمل بجاه محمد وآله ع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

اما بعد فى التعادل والتراجيح وحيث ان موردهما الدليلان المتعارضان فلا بد من تعريف التعارض وبيانه وهو لغة من العرض بمعنى الاظهار وغلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما ولذا ذكروا ان التعارض تنافى مدلولى الدليلين على وجه التناقض او التضاد وكيف كان فلا يتحقق الا بعد اتحاد الموضوع والا لم يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم انه لا تعارض بين الاصول وما يحصله المجتهد من الادلة الاجتهادية لان موضوع الحكم فى الاصول الشىء بوصف انه مجهول الحكم والدليل المفروض ان كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير فلا يقتضى الاصل حليته لانه انما اقتضى حلية مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طاردا للاصل بل هو بنفسه غير جار وغير مقتض لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمى فان كان الاصل مما كان مؤداه بحكم العقل كاصالة البرائة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين فالدليل ايضا وارد عليه ورافع لموضوعه لان موضوع الاول عدم البيان وموضوع الثانى احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لاحد طرفى التخيير وكل ذلك مرتفع بالدليل العلمى المذكور وان كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمى المذكور وان لم يرفع موضوعه اعنى الشك الا انه يرفع حكم الشك اعنى الاستصحاب وضابط الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الاخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله متفرعا عليه بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغوا خاليا عن المورد نظير الدليل على انه لا حكم للشك فى النافلة او مع كثرة الشك او مع حفظ الامام او المأموم او بعد الفراغ من العمل فانه حاكم على الادلة المتكفلة لاحكام الشكوك فلو فرض انه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموما ولا خصوصا لم يكن موردا للادلة النافية لحكم الشك فى هذه الصور والفرق بينه وبين التخصيص ان كون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع العمل بالخاص وهذا بيان بلفظه للمراد ومفسر للمراد من العام فنقول قد جعل الشارع الشىء المحتمل للحل والحرمة حكما شرعيا اعنى الحل ثم حكم بان الامارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى انه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعى كان يترتب عليه لولا هذه الامارة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات ثم ان ما ذكرنا من الورود والحكومة جار فى الاصول اللفظية ايضا فان اصالة الحقيقة او العموم معتبرة اذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فان كان المخصص مثلا دليلا علميا كان واردا على الاصل المذكور فالعمل بالنص القطعى فى مقابل

الظاهر

الظاهر كالعمل بالدليل العلمى فى مقابل الاصل العملى وان كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الاصل لان معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم فى عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الاثر لولا حجية هذه الامارة وهو وجوب العمل بالعموم فان الواجب عرفا وشرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص الغاء للعمل بالعموم فثبت ان النص وارد على اصالة الحقيقة فى الظاهر اذا كان قطعيا من جميع الجهات وحاكم عليه اذا كان ظنيا فى الجملة كالخاص الظنى السند مثلا ويحتمل ان يكون الظنى ايضا واردا بناء على كون العمل بالظاهر عرفا وشرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص فحالها حال الاصول العقلية فتأمل هذا كله على تقدير كون اصالة الظهور من حيث اصالة عدم القرينة واما اذا كان من جهة الظن النوعى الحاصل بارادة الحقيقة الحاصل من الغلبة او من غيرها فالظاهر ان النص وارد عليه مطلقا وان كان النص ظنيا لان الظاهر ان دليل حجية الظن الحاصل بارادة الحقيقة الذى هو مستند اصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه فاذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الاصل بالدليل ويكشف عما ذكرنا انا لم نجد ولا نجد من انفسنا موردا يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وان فرض كونه اضعف الظنون المعتبرة فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه اضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام حتى يقدم عليه او مكافئته له حتى يتوقف مع انا لم نسمع موردا يتوقف فى مقابلة العام من حيث هو والخاص فضلا عن ان يرجح عليه نعم هذا نظير ظن الاستصحاب على القول به فانه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الامارة المعتبرة المخالفة له فيكشف عن ان افادته للظن او اعتبار ظنه النوعى مقيد بعدم ظن اخر على خلافه فافهم ثم ان التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون فى الادلة القطعية لان حجيتها انما هى من حيث صفة القطع والقطع بالمتنافيين او باحدهما مع الظن بالاخر غير ممكن ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة الظن الفعلى لان اجتماع الظنين بالمتنافيين محال فاذا تعارض سببان للظن الفعلى فان بقى الظن فى احدهما فهو المعتبر والا تساقطا والمراد بقولهم ان التعارض لا يكون الا فى الظنيين يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث افادة نوعهما الظن وانما اطلقوا القول فى ذلك لان اغلب الامارات بل جميعها عند جل العلماء بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا معتبرة من هذه الحيثية لا لافادة الظن الفعلى بحيث يناط الاعتبار به ومثل هذا فى القطعيات غير موجود اذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب افادة نوعه القطع لان هذا يحتاج الى جعل الشارع فيدخل حينئذ فى الادلة الغير القطعية لان الاعتبار فى الادلة القطعية من حيث صفة القطع وهى فى المقام منتفية لان المراد من الدليل هو ما يكون اعتباره بجعل الشارع واعتباره اذا عرفت ما ذكرناه فاعلم ان الكلام فى احكام التعارض يقع فى مقامين لان المتعارضين اما ان يكون لاحدهما مرجح على الاخر واما ان لا يكون بل يكونان متعادلين متكافئين وقبل الشروع فى بيان حكمهما لا بد من الكلام فى القضية المشهورة وهى ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح والمراد بالطرح على الظاهر المصرح به فى كلام بعضهم

وفي معقد اجماع بعض اخر اعم من طرح احدهما المرجح في الاخر فيكون الجمع مع التعادل اولى من التخيير ومع وجود المرجح اولى من الترجيح قال الشيخ ابن ابي جمهور الاحسائي في غوالي اللئالي على ما حكي عنه ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار بهذا الى مقبولة عمر بن حنظلة انتهى واستدل عليه تارة بان الاصل في الدليلين الاعمال فيجب الجمع بينهما مهما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح واخرى بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية وعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه وهو اهمال دلالة اصلية ولا يخفى ان العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح والهرج في الفقه كما لا يخفى ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه من الاجماع والنص اما عدم الدليل عليه فلان ما ذكر من ان الاصل في الدليل الاعمال مسلم لكن المفروض عدم امكانه في المقام فان العمل بقوله عليه السلام ثمن العذرة سحت وقوله لا باس ببيع العذرة على ظاهرهما غير ممكن والا لم يكونا متعارضين واخراجهما عن ظاهرهما بحمل الاول على عذرة غير ماكول اللحم والثاني على عذرة ماكول اللحم ليس عملا بهما اذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد بصدورها اذا اجتمعت شرائط الحجية كذلك يجب التعبد بارادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره اذا لم يكن هناك قرينة صارفة ولا ريب ان التعبد بصدور احدهما المعين انما كان هناك مرجح والمخير اذا لم يكن ثابت على تقدير الجمع وعدمه فالتعبد بظاهره واجب كما ان التعبد بصدور الاخر ايضا واجب فيدور الامر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به ولا اولوية للثاني بل قد يتخيل العكس فيه من حيث ان في الجمع ترك التعبد بظاهرين وفي طرح احدهما ترك التعبد بسند واحد لكنه فاسد من حيث ان ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد به بغيره فليس مخالفا للاصل وتركا للتعبد بما يجب التعبد به ومما ذكرنا يظهر فساد توهم انه اذا عملنا بدليل حجية الامارة فيهما وقلنا بان الخبرين معتبران سندا فيصيران كمقطوعي الصدور ولا اشكال ولا خلاف في انه اذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور كآيتين او متواترين وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين وتوضيح الفرق وفساد القياس ان وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور بل القطع بالصدور قرينة على ارادة خلاف الظاهر وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحما لوجوب التعبد بالسند وبعبارة اخرى العمل بمقتضى ادلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم بصدورهما وارادة ظاهرهما غير ممكن والممكن من هذه الامور الاربعة اثنان لا غير اما الاخذ بالسندين واما الاخذ بظاهر وسند من احدهما فالسند الواحد منهما متيقن الاخذ به وطرح احد الظاهرين وهو ظاهر الاخر الغير المتيقن الاخذ بسنده ليس مخالفا للاصل لان المخالف للاصل ارتكاب

التعبد بصدوره ويرجح كونه صادرا عن المتكلم موردا للعمل ... ليس مخالفا للاصل ...

التأويل

التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فيدور الامر بين مخالفة احد اصلين اما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد واما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد واحدهما ليس حاكما على الاخر لان الشك فيهما مسبب عن ثالث فيتعارضان ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص توضيحه ان سند الظاهر لا يزاحم دلالته ولا سند النص ولا دلالته اما دلالته فواضح اذ لا يبقى مع طرح السند مراعاة للظاهر واما سند النص ودلالته فانما يزاحمان ظاهره لا سنده وهما حاكمان على ظهوره لان من اثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور لان الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص واضعف مما ذكر توهم قياس ذلك بما اذا كان خبر بلا معارض لكن ظاهره مخالف للاجماع فانه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بارادة خلاف الظاهر من مدلوله لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس اذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره بخلاف ما نحن فيه فانا اذا طرحنا سند احد الخبرين امكننا العمل بظاهر الاخر ولا مرجح لعكس ذلك بل الظاهر هو الطرح لان المرجع والمحكم في الامكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف ولا شك في حكم العرف واهل اللسان بعدم امكان العمل بقوله اكرم العلماء ولا تكرم العلماء نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا امر الآمر بالعمل بهما على ارادة ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف ولاجل ما ذكرنا وقع من جماعة من اجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين مع ما هو مركوز في ذهن كل واحد من ان كل دليل شرعي يجب العمل به مهما امكن فلو لم يفهموا عدم الامكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال مع انه لم يقع الجواب في شيء من تلك الاخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معا وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلهما ولو بعيدا تقييد بفرد غير واقع في الاخبار المتعارضة وهذا دليل اخر على عدم كلية هذه القاعدة هذا كله مضافا الى مخالفتها للاجماع فان علماء الاسلام من زمن الصحابة الى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الاخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار احدهما وطرح الاخر من دون تأويلهما معا لاجل الجمع واما ما تقدم من غوالي اللئالي فليس نصا بل ولا ظاهرا في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح والتخيير فان الظاهر من الامكان في قوله وان امكنك التوفيق بينهما هو الامكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم اهل اللسان فان حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند اهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد ويؤيده قوله اخيرا فاذا لم يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث فان مورد عدم التمكن نادر جدا وبالجملة فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه ان يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما فضلا عن دعواه الاجماع على ذلك والتحقيق الذي عليه اهله ان الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على اقسام ثلاثة احدها ما يكون متوقفا على تأويلهما معا والثاني ما يتوقف على تأويل احدهما المعين والثالث ما يتوقف على تأويل احدهما لا بعينه اما الاول فهو الذي تقدم انه مخالف للدليل والنص والاجماع

واما

وأما الثاني فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم انه ليس بتعارض في الحقيقة وأما الثالث فمن امثلته العام والخاص
من وجه حيث يحصل الجمع بتخصيص احدهما مع بقاء الاخر على ظاهره ومثل قوله اغتسل يوم الجمعة بناء على ان ظاهر
الصيغة الوجوب وقوله ينبغي غسل الجمعة بناء على ظهور هذه المادة في الاستحباب فان الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر
احدهما وح فان كان لاحد الظاهرين مزية وقوة على الاخر بحيث لو اجتمعا في كلام واحد نحو رايت اسدا يرمي او اتصلا
في كلامين لمتكلم واحد تعين العمل بالاظهر وصرف الظاهر الى ما لا يخالفه كان حكم هذا حكم القسم الثاني في انه اذا
تعبد بصدور الاظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس نعم الفرق بينه وبين القسم الثاني ان التعبد بصدور
النص لا يمكن الا بكونه صارفا عن الظاهر ولا معنى له غير ذلك ولذا ذكرنا دوران الامر فيه بين طرح دلالة الظاهر
وطرح سند النص وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الاظهر وابقاء الظاهر على حاله وصرف الاظهر لان كلا من الظهورين
مستند الى اصالة الحقيقة الا ان العرف يرجحون احد الظهورين على الاخر فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف
النص والظاهر واما لو لم يكن لاحد الظاهرين مزية على الاخر فالظاهر ان الدليل المتقدم في الجمع وهو ترجيح التعبد
بالصدور على اصالة الظهور غير جار فيه هنا اذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبان احدهما لا بعينه مأول
لم يترتب على ذلك ازيد من الاخذ بظاهر احدهما اما من باب عروض الاجمال لهما بتساقط اصالتي الحقيقة في كل منهما
لاجل التعارض فيعمل بالاصل الموافق لاحدهما واما من باب التخيير في الاخذ بواحد من اصالتي الحقيقة على اضعف الوجهين
في حكم تعارض الاحوال اذا تكافأت وعلى كل تقدير يجب طرح احدهما نعم يظهر الثمرة في اعمال المرجحات السندية في
هذا القسم اذ على العمل بقاعدة الجمع يجب ان يحكم بصدورهما واجمالهما كمقطوعي الصدور بخلاف ما اذا ادرجناه
فيما لا يمكن الجمع فانه يرجع فيه الى المرجحات وقد عرفت ان هذا هو الاوفق لانه لا محصل للعمل بهما على ان يكونا
مجملين ويرجع الى الاصل الموافق لاحدهما ويؤيد ذلك بل يدل عليه ان الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الاخبار
العلاجية الامرة بالرجوع الى المرجحات لكن يوهنه ان اللازم ح بعد فقد المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك
الاخبار مع ان الظاهر من سيرة العلماء عدا ما سيجيء من الشيخ في النهاية والاستبصار في مقام الاستنباط التوقف و
الرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما الا ان يقال ان هذا من باب الترجيح بالاصل فيعملون بمطابق الاصل منهما
لا بالاصل المطابق لاحدهما ومع مخالفتهما للاصل فاللازم التخيير على كل تقدير غاية الامر ان التخيير شرعي ان قلنا
بدخولهما في عموم الاخبار وعقلي ان لم نقل وسيجيء تتمة الكلام ان شاء الله تعالى بقي في المقام
ان شيخنا الشهيد الثاني ره فرع في تمهيد القواعد على قضية اولوية الجمع الحكم بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما او لا
لاحدهما واقاما بينة انتهى المحكي عنه ولو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي وان كان ذلك
لا يخلو عن مناقشة تظهر بالتامل وكيف كان فالاولى التمثيل لها بما اشبهها مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم
المعيب والصحيح وكيف كان فالكلام في مستند اولوية الجمع بهذا النحو اعني العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما
المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين لان الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب فمثل هذا

غير جار في ادلة الاحكام الشرعية والتحقيق ان العمل بالدليلين بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما غير ممكن مط
فلا بد من الغاء احدهما بعموم القضية المشهورة من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما واما اذا كان طرحا من جهة التوزيع في مقابل طرح
احدهما راسا والجمع في ادلة الاحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وان كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما
وفي مثل تعارض البينات لما لم يمكن ذلك لعدم تاتي التاويل في ظاهر كلمات الشهود فهي بمنزلة النصين المتعارضين
انحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق بان يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر به فمن اخبر بان هذا
كله لزيد نصدقه في نصف الدار وكذا من شهد بان قيمة هذا الشيء صحيحا كذا ومعيبا كذا فنصدقه في ان قيمة
كل نصف منه منضما الى نصفه الاخر نصف القيمة وهذا النحو غير ممكن في الاخبار لان مضمون خبر العادل اعني صدور
هذا القول الخاص من الامام ع غير قابل للتبعيض بل هو نظير تعارض البينات في الزوجية او النسب نعم قد يتصور
التبعيض في ترتيب الاثار على تصديق العادل اذا كان كل من الدليلين عاما ذا افراد فيؤخذ بقوله في بعضها
وبقول الاخر في بعضها فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما اذا ورد اكرم العلماء وورد ايضا اهن العلماء سواء
كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز في احدهما او ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوز وعلى طريق التبعيض الا ان
المخالفة القطعية في الاحكام الشرعية لا يرتكب في واقعة واحدة لان الحق فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية
القطعية مقدمة للعلم بالاطاعة فيجب اختيار احدهما وطرح الاخر بخلاف حقوق الناس فان الحق فيها لمتعدد فالعمل
بالبعض في كل منهما جمع بين الحقين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر بالدواعي النفسانية فهو اولى من الاهمال الكلي لاحدهما
وتفويض تعيين ذلك الى اختيار الحاكم ودواعيه النفسانية الغير المنضبطة في الموارد ولاجل هذا يعد الجمع بهذا
النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف وقد وقع التعبد به في بعض النصوص ايضا فظهر مما ذكرنا ان الجمع في ادلة الاحكام
بالنحو المتقدم من تاويل كليهما لا اولوية له اصلا على طرح احدهما والاخذ بالاخر بل الامر بالعكس واما الجمع بين البينات
في حقوق الناس فهو وان كان لا اولوية فيه على طرح احدهما بحسب ادلة حجية البينة لانها تدل على وجوب الاخذ بكل منهما
في تمام مضمونه فلا فرق في مخالفتهما بين الاخذ لا بكل منهما بل باحدهما او بكل منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه الا
ان ما ذكر من الاعتبار لعله يكون مرجحا للثاني على الاول ويؤيده ورود الامر بالجمع بين الحقين بهذا النحو في رواية
السكوني المعمول بها فيمن اودعه رجل درهمين وآخر درهما فامتزجا بغير تفريط وتلف احدهما هذا ولكن الانصاف ان
الاصل في موارد تعارض البينات وشبهها هي القرعة نعم ينبغي الكلام في كون القرعة مرجحة للبينة المطابقة لها او
مرجعا بعد تساقط البينتين وكذا الكلام في عموم موارد القرعة او اختصاصها بما لا يكون هناك اصل عملي كاصالة
الطهارة مع احدى البينتين وللكلام مورد اخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول حيث تبين عدم تقدم الجمع على الترجيح
ولا على التخيير فلا بد من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا ان الكلام في احكام التعارض يقع فيهما فنقول **المقام**
الاول في المتكافئين والكلام فيه اولا في ان الاصل في المتكافئين التساقط وفرضهما كان لم يكونا
او لا ثم اللازم بعد عدم التساقط الاحتياط او التخيير او التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون

المخالف قطعاً لانه مبني على تساقطهما فنقول وبالله المستعان قد يقال بل قيل ان الاصل في المتعارضين عدم حجية احدهما
لان دليل الحجية مختص بغير صورة التعارض اما اذا كان اجماعاً فلاختصاصه بغير المتعارضين وليس فيه عموم او اطلاق
لفظي يفيد العموم واما اذا كان لفظاً فلعدم امكان ارادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ لانه يدل على وجوب
العمل عيناً بكل خبر مثلاً ولا ريب ان وجوب العمل عيناً بكل من المتعارضين ممتنع والعمل بكل منهما تخييراً لا دليل عليه
اذ لا يجوز ارادة الوجوب العيني بالنسبة الى غير المتعارضين والتخييري بالنسبة الى المتعارضين من لفظ واحد واما العمل
باحدهما الكلي عيناً فليس من افراد العام لان افراده هي المشخصات الخارجية وليس الواحد على البدل فرداً آخر بل هو عنوان
منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً هذا لكن ما ذكره من الفرق بين الاجماع والدليل
اللفظي لا محصل ولا ثمرة له فيما نحن فيه لان المفروض قيام الاجماع على ان كلاً منهما واجب العمل لولا المانع الشرعي و
هو وجوب العمل بالاخر اذ لا نعني بالمتعارضين الا ما كان كذلك واما ما كان وجود احدهما مانعاً عن وجوب العمل بالاخرى
فهو خارج عن موضوع التعارض لان الامارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها والامارة المانعة ان كانت واجبة العمل تعين
العمل بها لسلامتها عن معارضة الاخرى فهي بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه لا
بوجودها ولا بوجوبها فافهم والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم من ان القدر المتيقن
من ادلة الامارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجيتها مع الخلو عن المعارض وحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين
كون ادلة الامارات من العمومات او من قبيل الاجماع فنقول ان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين في الجملة وعدم
تساقطهما ليس لاجل شمول العموم اللفظي لاحدهما على البدل [illegible]
وخروج الاخر غير ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة وانما هو حكم [illegible]
في حد نفسه [illegible]
وبدل الاخرى وهذا مما يحكم به بديهة العقل كما في كل واجبين اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على
المكلف بمقتضى دليله الا تعيين الاخر عليه كذلك [illegible]
[illegible] اللفظي والسر في ذلك انا لو حكمنا بسقوط
كليهما مع امكان احدهما على البدل لم يكن وجوب كل منهما مشروطاً بعدم [illegible] الاخر وهذا خلاف ما فرضنا
من عدم تقييد كل منهما بازيد من الامكان والحاصل انه اذا امر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب
اطاعته في ذلك الامر لانها ممكنة فيتخير بينهما واذا امر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما في الخارج استقل بوجوب
الطاعة في احدهما لا بعينه هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب
فعل واقعي سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى احدهما
مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الاخر كما في كل واجبين متزاحمين اما لو جعلناها من باب الطريقية كما هو
ظاهر ادلة حجية الاخبار بل غيرها من الامارات بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع وامر بالتوصل اليه من هذا الطريق

فالمتعارضان

فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معاً لما
ارادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير امكان الجمع مثلاً لو فرضنا ان الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال
الى الواقع فامر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المائز بين الفرد الموصل منه وغيره فاذا تعارض خبران جامعان
لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو امكن الجمع بينهما اراد الشارع ادراك المصلحتين
بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله ومن هنا يتجه الحكم بالتوقف لا بمعنى ان احدهما
المعين واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص
ومقتضاه الرجوع الى الاصول العملية ان لم نرجح بالاصل الخبر المطابق له مع تساقطهما من حيث جواز العمل
كما ان التخيير مرجعه الى التساقط من حيث وجوب العمل هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالاخبار من حيث
الطريقية الا ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح وحينئذ
فاذا لم يحكم بالتساقط فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط او بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما كالجمع بين
الظهر والجمعة مع تصادم ادلتهما وكذا بين القصر والاتمام وجوه المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الاول
للاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية المحكية عن غوالي اللئالي
الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلثة وهي ضعيفة جداً وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث
البحراني قده في مقدمات الحدائق واما اخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث ان التوقف في الفتوى
يستلزم الاحتياط في العمل كما في ما لا نص فيه فهي محمولة على صورة التمكن من الوصول الى الامام ع كما يظهر من بعضها
فيظهر منها ان المراد ترك العمل وارجاء الواقعة الى لقاء الامام ع لا العمل فيها بالاحتياط ثم ان حكم الشارع
في تلك الاخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية الاخبار من باب السببية والا لوجب التوقف
لقوة احتمال ان يكون التخيير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التوقف لا حكماً واقعياً ناشئاً من تزاحم الواجبين بل الاخبار
المشتملة على الترجيحات وتعليلها انها اصدق شاهد على ما استظهرنا من كون حجية الاخبار من باب الطريقية
بل هو امر واضح ومراد من جعلها من باب الاسباب عدم اناطتها بالظن الشخصي كما يظهر من صاحب المعالم ره في تقرير دليل
الانسداد ثم المحكي عن جماعة بل قيل انه مما لا خلاف فيه ان التعادل ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان مخيراً في عمل
نفسه وان وقع للمفتي لاجل الافتاء فحكمه ان يخير المستفتي فيتخير في العمل كالمفتي ووجه الاول واضح واما وجه
الثاني فلان نصب الشارع للامارات وطريقيتها يشمل المجتهد والمقلد الا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط
العمل بالادلة من حيث تشخيص مقتضياتها ودفع موانعها فاذا اثبت ذلك المجتهد واثبت جواز العمل بكل من
الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد ولان ايجاب مضمون احد الخبرين على المقلد
لم يقم دليل عليه فهو تشريع ويحتمل ان يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار لانه حكم للمتحير وهو المجتهد ولا يقاس
هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي مع ان حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه

بين

بين المقلد لان الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك والتخيير هنا في الطريق الى الحكم فعلاجه بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق كما ان العلاج بالترجيح مختص به فلو فرضنا ان راوي احد الخبرين عند المقلد اعدل واوثق من الآخر لانه اخبر واعرف به مع تساويهما عند المجتهد او انعكاس الامر عنده فلا عبرة بنظر المقلد وكذا لو فرضنا تكافؤ قول اللغويين في معنى لفظ الرواية فالعبرة بتخيير المجتهد لا تخيير المقلد بين حكم يتفرع على احد القولين وآخر يتفرع على الآخر والمسألة محتاجة الى التأمل وان كان وجه المشهور اقوى هذا حكم المفتي واما الحاكم والقاضي فالظاهر كما عن جماعة انه يتخير احدهما فيقضي به لان القضاء والحكم عمل له لا للغير فهو المخير ولما عن بعض من ان تخيير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة ولو حكم على طبق احدى الامارتين في واقعة فهل له الحكم على طبق الاخرى في واقعة اخرى المحكي عن العلامة ره وغيره الجواز بل حكي نسبته الى المحققين لما عن النهاية من انه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي ص قال لابي بكر لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين اقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لان دليل التخيير ان كان الاخبار الدالة عليه فالظاهر انها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الامر فلا اطلاق فيها بالنسبة الى حال المتحير بعد الالتزام باحدهما واما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة والاصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد الى مثله نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الاقوى استمراره لان المقتضي له في السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين فان احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعي فتأمل واستصحاب التخيير غير جار لان الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فاثباته لمن اختار والتزم اثبات للحكم في غير موضوعه الاول وبعض المعاصرين ره استجود هنا كلام العلامة ره مع انه منع من العدول عن امارة الى اخرى وعن مجتهد الى آخر فتدبر ثم ان حكم التعادل في الامارات المنصوبة في غير الاحكام كما في اقوال اهل اللغة واهل الرجال وجوب التوقف لان الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية الى الواقع لا السببية المحضة وان لم يكن منوطا بالظن الفعلي وقد عرفت ان اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل في ذلك المقام الا انه ان جعلنا الاصل من المرجحات كما هو المشهور وسيجيء لم يتحقق التعادل بين الامارتين الا بعد عدم موافقة شيء منهما للاصل والمفروض عدم جواز الرجوع الى الثالث لانه طرح للامارتين فالاصل الذي يرجع اليه هو الاصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض كما لو فرضنا تعادل اقوال اهل اللغة في معنى الغناء او الصعيد او الجذع من الشاة في الاضحية فانه يرجع الى الاصل في المسألة الفرعية **بقي هنا** ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير ومقدمة للترجيح وهو ان الرجوع الى التخيير غير جائز الا بعد الفحص التام عن المرجحات لان مأخذ التخيير ان كان هو العقل الحاكم بان عدم امكان الجمع في العمل لا يوجب الا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخيير في المأخوذ والمطروح الا بعد عدم مزية في احدهما اعتبرها الشارع في العمل والحكم بعدمها لا يمكن الا بعد القطع بالعدم او الظن المعتبر

او اجراء

او اجراء اصالة العدم التي لا تعتبر فيما له دخل في الاحكام الشرعية الكلية الا بعد الفحص التام مع ان اصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل بالتخيير كما لا يخفى وان كان مأخذه الاخبار فالمتراءى منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات وان كان جواز الاخذ بالتخيير ابتداء الا انه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها المتوقف على الفحص عنها المتمم فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها هذا مضافا الى لزوم الهرج والمرج نظير ما يلزم من العمل بالاصول العملية واللفظية قبل الفحص هذا مضافا الى الاجماع القطعي بل الضرورة من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الامارتين فان الخلاف وان وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجح من الامارتين وعدم وجوبه لعدم اعتبار الظن في احد الطرفين الا ان من اوجب العمل بالراجح اوجب الفحص عنه ولم يجعله واجبا مشروطا بالاطلاع عليه وح فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لاحدى الامارتين

المقام الثاني في التراجيح

الترجيح تقديم احدى الامارتين على الاخرى في العمل لمزية لها عليها بوجه من الوجوه وفيه مقامات الاول في وجوب ترجيح احد الخبرين بالمزية الداخلية او الخارجية الموجودة فيه الثاني في ذكر المزايا المنصوصة والاخبار الواردة الثالث في وجوب الاقتصار عليها او التعدي الى غيرها الرابع في بيان المرجحات من الداخلية والخارجية **اما المقام الاول** فالمشهور فيه وجوب الترجيح وحكي عن جماعة منهم الباقلاني والجبائيان عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل ويدل على المشهور مضافا الى الاجماع المحقق والسيرة القطعية والمحكية عن الخلف والسلف وتواتر الاخبار بذلك ان حكم المتعارضين من الادلة على ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما معا اما التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعية والسببية واما التوقف لو كانت حجيتها من باب الطريقية ومرجع التوقف ايضا الى التخيير اذا لم نجعل الاصل من المرجحات او فرضنا الكلام في مخالفي الاصل والتخيير اما بالنقل واما بالعقل اما النقل فقد قيد فيه التخيير بفقد المرجح وبه يقيد ما اطلق فيه التخيير واما العقل فلا يدل على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزية وتعيين العمل بذيها ولا يندفع هذا الاحتمال باطلاق ادلة العمل بالاخبار لانها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الامكان لكن صورة التعارض ليست من صور امكان العمل بكل منهما والا لتعين العمل بكليهما والعقل انما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالامكان عدم جواز طرح كليهما مع امكان الاخذ باحدهما لا التخيير بينهما وانما يحكم بالتخيير بضميمة ان تعيين احدهما ترجيح بلا مرجح فاذا استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير لانه نتيجة عدم امكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لاحدهما وان لم يستقل بالمقدمة الثالثة توقف عن التخيير فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكا فان قلت اولا ان كون الشيء مرجحا مثل كون الشيء دليلا يحتاج الى دليل لان التعبد بخصوص الراجح اذا لم يعلم من الشارع كان الاصل عدمه بل العمل به مع الشك يكون تشريعا كالتعبد بما لم يعلم حجيته وثانيا انه اذا دار الامر بين وجوب احدهما على التعيين واحدهما على البدل فالاصل برائة الذمة عن خصوص الواحد المعين كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران المكلف به بين التخيير والتعيين قلت اولا كون الترجيح كالحجية

[illegible] بالترجيح بالاصل [illegible] يخرج [illegible] التعارض [illegible] بالاصل [illegible] مطلقا [illegible] الاصل [illegible]

امرا

امر ايجوب وتو المتعبد من الشارع مسلم الا ان الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام
الى الزام الشارع ليس الا تعبدا بلوا الالتزام بالعمل بالراجح نظير الاحتياط بالالتزام بما دل امارة غير معتبرة على وجوبه
واما ادراج المسئلة في مسئلة دوران المكلف به بين احدهما المعين واحدهما على البدل ففيه انه لا ينفع بعدما
اخترناه في تلك المسئلة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البرائة والاولى منع ادراجها في تلك المسئلة لان
مرجع الشك في المقام الى الشك في جواز العمل بالمرجوح ولا ريب ان مقتضى القاعدة المنع عما لم يعلم جواز العمل به من
الامارات وهي ليست مختصة بما اذا شك في اصل الحجية ابتداء بل يشمل ما اذا شك في الحجية الفعلية مع احراز
الحجية الشأنية فان المرجوح وان كان حجة في نفسه الا ان حجيته فعلا مع معارضة الراجح بمعنى جواز العمل به فعلا غير
معلوم فالاخذ به والفتوى بمؤداه تشريع محرم بالادلة الاربعة هذا والتحقيق انا ان قلنا بان العمل باحد المتعارضين
في الجملة مستفاد من حكم الشارع به بدليل الاجماع والاخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح
وان قلنا باصالة البرائة عند دوران الامر في المكلف به بين التعيين والتخيير لما عرفت من ان الشك في جواز العمل
بالمرجوح فعلا ولا ينفع وجوب العمل به عينا في نفسه مع قطع النظر عن المعارض فهو كامارة لم يثبت حجيتها اصلا
وان لم نقل بذلك بل قلنا بما اخترناه من ان الاصل التوقف بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقية والكشف
نوعا الغالبي عن الواقع فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في احد الخبرين لان كلا منهما جامع لشرائط الطريقية والتمانع
يحصل بمجرد ذلك فيجب الرجوع الى الاصول الموجودة في تلك المسئلة اذا لم يخالف كلا المتعارضين فرفع اليد عن
مقتضى الاصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه له لان المعارض المخالف
بمجرده ليس طريقا فعليا لابتلائه بالمعارض الموافق للاصل والمزية الموجودة لم يثبت تاثيرها في دفع المعارض وتوهم
استقلال العقل بوجوب العمل باقرب الطريقين الى الواقع وهو الراجح مدفوع بان ذلك انما هو فيما كان بنفسه
طريقا كالامارات المعتبرة لمجرد افادة الظن واما الطرق المعتبرة شرعا من حيث افادة نوعها الظن وليس اعتبارها
منوطا بالظن فالمتعارضان المفيدان بالنوع للظن في نظر الشارع سواء وما نحن فيه من هذا القبيل لان المفروض
ان المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأنية كما يخرج الامارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية اذا كان معارضها
اقوى وبالجملة فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بافادة الظن او بعدم الظن على الخلاف لا
دليل عليه وان قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل
وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الامكان كون وجوب العمل بكل منهما عينا مانعا عن وجوب العمل بالاخر كك و
لا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعا ومجرد مزية احدهما على الاخر بما يرجع الى اقربيته الى الواقع لا يوجب
كون وجوب العمل بالراجح مانعا عن العمل بالمرجوح دون العكس لان المانع بحكم العقل هو مجرد
الوجوب والمفروض وجوده في المرجوح وليس في هذا الحكم العقلي اهمال واجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب
طرح المرجوح وبالجملة فحكم العقل بالتخيير نتيجة وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته وهذا الكلام مطرد في كل واجبين

متزاحمين

متزاحمين نعم لو كان الوجوب في احدهما آكد والمطلوبية فيه اشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون
وجوب الاهم مزاحما لوجوب غيره من دون عكس وكذا لو احتمل الاهمية في احدهما دون الآخر وما نحن فيه ليس كذلك
فان وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره هذا وقد عرفت فيما تقدم انا لا نقول باصالة التخيير
في تعارض الاخبار بل ولا غيرها من الادلة بناء على ان الظاهر من ادلتها وادلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقية
ولازمه التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما او احدهما المطابق للاصل الا ان الدليل الشرعي دل على
وجوب العمل باحد المتعارضين في الجملة وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين اما
مع مزية احدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح واما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلا يجوز الالتزام
فصار الاصل وجوب العمل بالمرجح بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناء على
وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحا وقد يستدل على وجوب الترجيح بانه لولا ذلك لاختل نظم الاجتهاد
بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين وفيه
ان الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فان الظاهر لا يعد معارضا للنص اما لان العمل به لاصالة عدم
الصارف المندفعة بوجود النص واما لان ذلك لا يعد تعارضا في العرف ومحل النزاع في غير ذلك وكيف كان فقد
ظهر ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور له وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن واضعف من ذلك
ما حكي عن النهاية من احتجاجه بانه لو وجب الترجيح بين الامارات في الاحكام لوجب عند تعارض البينات والتالي باطل
لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين واجاب عنه في محكي النهاية والمنية بمنع بطلان التالي وانه يقدم
شهادة الاربعة على الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة والترجيح هنا مذهب
الجميع انتهى ومرجع الاخير الى انه لولا الاجماع حكمنا بالترجيح في البينات ايضا ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقا فانا لو
بنينا على حجية البينة من باب الطريقية فاللازم مع التعارض التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول في ذلك المورد
من التحالف او القرعة او غير ذلك ولو بني على حجيتها من باب السببية والموضوعية فقد ذكرنا انه لا وجه للترجيح
بمجرد اقربية احدهما الى الواقع لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دل على كون البينة سببا للحكم على
طبقها وتمانعهما مستند الى مجرد سببية كل منهما كما هو المفروض فجعل احدهما مانعا دون الآخر لا يحتمله العقل
ثم انه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الاخبار الى التخيير او التوقف والاحتياط
وحمل اخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد ايراد اشكالات على العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ما
اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل ان لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين
للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى ولا يخفى بعده عن ظاهر اخبار الترجيح وكيف يحمل الامر بالاخذ بمخالفة
العامة وطرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصا مع التعليل بان الرشد في خلافهم وان قولهم في المسائل مبني على
مخالفة امير المؤمنين ع فيما يسمعونه منه وكذا الامر بطرح الشاذ النادر وبعدم الاعتناء والالتفات الى

حكم غير الاعدل والافقه من الحكمين مع ان ثبات تلك الاخبار موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما ولا يمكن حمله
على الاستحباب فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فيه وكيف كان فلا شك ان التفصي عن الاشكالات الداعية
الى ذلك المرجح اهون من هذا الحمل ثم لو سلمنا دوران الامر بين تقييد اخبار التخيير وبين حمل اخبار الترجيح على
الاستحباب فلو لم يكن الاول اولى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من ان حكم الشارع باحد المتعارضين
اذا كان مرددا بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه **المقام الثاني** في ذكر الاخبار الواردة
في احكام المتعارضين وهي اخبار الاول ما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله
عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال
من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذه سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم
الطاغوت وانما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يتحاكمون الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف
يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني
قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا قد رد والراد علينا الراد على الله وهو على
حد الشرك بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا
فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت
الى ما يحكم به الاخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر الى ما كان
من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور
عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل
يرد حكمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما
الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب
والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا
احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لها باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت
فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اميل اليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر
قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات وهذه الرواية الشريفة وان لم تخل عن الاشكال بل الاشكالات من حيث
ظهور صدرها في التحكيم لاجل فصل الخصومة وقطع المنازعة فلا يناسبها التعدد ولا غفلة الحكمين عن المعارض
الواضح لمدرك حكمه ولا اجتهاد المترافعين وتحريهما في ترجيح مستند احد الحكمين على الاخر ولا جواز الحكمين
على الاخر ولا جواز الحكم من احدهما بعد حكم الاخر مع بعد فرض وقوعهما دفعة مع ان الظاهر حينئذ تساقطهما والحاكم

الحكم ثالث ظاهرة بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين الاخبار المتعارضة فان تلك الاشكالات لا
تدفع هذا الظهور بل الصراحة نعم يرد عليه بعض الاشكالات في ترتب المرجحات فان ظاهر الرواية تقديم الترجيح
من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ مع ان عمل العلماء قديما وحديثا على العكس على ما يدل عليه
المرفوعة الآتية فان العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ الى صفات الراوي اصلا اللهم الا ان يمنع
ذلك فان الراوي اذا فرض كونه افقه واصدق واورع لم يبعد ترجيح روايته وان انفرد بها على الرواية المشهورة
بين الرواة لكشف اختياره اياها مع فقهه وورعه عن اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة مثل صدورها تقية
او تاويل لم يطلع عليه غيره لكمال فقاهته وتنبهه لدقائق الامور وجهات الصدور نعم مجرد اصدقية الراوي
واورعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم اليه الافقهية هذا ولكن الرواية مطلقة فتشمل الخبر المشهور روايته بين
الاصحاب حتى بين من هو افقه من هذا المنفرد برواية الشاذ وان كان هو افقه من صاحبه المرضي بحكومته مع ان افقهية
الحاكم باحدى الروايتين لا تستلزم افقهية جميع رواتها فقد يكون من عداه مفضولا بالنسبة الى رواة الاخرى الا
الا ان ينزل الرواية على غيرها بين الصورتين وبالجملة فهذا ايضا لا يقدح في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب
الترجيح بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة نعم المذكور في الرواية
الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة والورع لكن الظاهر ارادة بيان جواز الترجيح
بكل منها ولذا لم يسئل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض او تعارض الصفات بعضها مع بعض بل
ذكر في السؤال انهما متساويان لا يفضل احدهما على صاحبه فقد فهم ان الترجيح بمطلق التفاضل و
كذا يوجه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مع كفاية واحدة منها اجماعا الثاني ما رواه ابن
ابي جمهور الاحسائي في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت ابا جعفر فقلت جعلت فداك
ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالفهم
فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك
واترك الاخر قلت فانهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ
به وتدع الاخر الثالث ما رواه الصدوق باسناده عن ابي الحسن الرضا في حديث طويل قال فيه فما
ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا
ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة موجودا منهيا عنه
نهي حرام او مامورا به عن رسول الله صلى الله عليه وآله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي صلى الله عليه وآله وامره وما كان في السنة نهي
اعافة او كراهة ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه في شيء من هذه

الوجوه فردوا الينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيها بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون
باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا الرابع ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق ع اذا ورد عليكم
حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوه
في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه الخامس ما بسنده
ايضا عن الحسين بن السري قال قال ابو عبد الله ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم السادس
ما بسنده ايضا عن الحسن بن الجهم في حديث قلت له يعني العبد الصالح يروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه ايضا
خلاف ذلك فبايهما ناخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه السابع ما بسنده ايضا عن محمد بن
عبد الله قال قلت للرضا ع كيف نصنع بالخبرين المختلفين قال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف
منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فذروه الثامن ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران قال
قلت لابي عبد الله ع يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى
صاحبك فتسئل قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة التاسع ما عن الكافي بسنده عن
المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به
حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله قال ثم قال ابو عبد الله ع انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم
العاشر ما عنه بسنده الى الحسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ارايتك لو حدثتك بحديث
العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال كنت آخذ بالاخير فقال لي رحمك الله تعالى
الحادي عشر ما بسنده الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي عمرو الكناني عن ابي عبد الله ع قال يا ابا عمرو ارايت لو حدثتك بحديث
او افتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسئلني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك
بايهما كنت تاخذ قلت باحدثهما وادع الاخر قال قد اصبت يا ابا عمرو ابى الله الا ان يعبد سرا اما والله لئن فعلتم
ذلك انه لخير لي ولكم ابى الله لنا في دينه الا التقية الثاني عشر ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم قال قلت
لابي عبد الله ع ما بال اقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله ص لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه
قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القران الثالث عشر ما بسنده الحسن عن ابي حيون مولى الرضا ع ان في اخبارنا
محكما كمحكم القران ومتشابها كمتشابه القران فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها
فتضلوا الرابع عشر ما عن معاني الاخبار بسنده عن داود بن فرقد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول انتم افقه الناس
اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وفي هاتين
الروايتين الاخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة هذا ما وقفنا عليه من الاخبار الدالة
على التراجيح اذا عرفت ما تلوناه عليك من الاخبار فلا يخفى عليك ان ظواهرها متعارضة فلا بد من علاج ذلك
والكلام في ذلك يقع في مواضع الاول في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة حيث ان الاولى

صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة والثانية بالعكس وهي وان كانت ضعيفة السند الا
انها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح فان طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ والمقبولة وان كانت
مشهورة الا ان عملهم على طبق المرفوعة وان كانت شاذة من حيث الرواية حيث لم توجد مروية في شيء من جوامع
الاخبار المعروفة ولم يحكها الا ابن ابي جمهور عن العلامة مرفوعا الى زرارة الا ان يقال ان المرفوعة تدل على تقديم
المشهور رواية على غيره وهي هنا المقبولة ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية مع انا نمنع ان عمل المشهور على تقديم
الخبر المشهور رواية على غيره اذا كان الغير اصح منه من حيث صفات الراوي خصوصا صفة الافقهية ويمكن ان يقال ان السؤال
لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات فقال ع الحكم ما حكم به اعدلهما الخ مع ان السائل ذكر انهما اختلفا
في حديثكم ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام الا بالفقاهة والورع فالمقبولة نظير رواية داود بن
الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من دون تعرض للراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات حيث
قال ع ينظر الى افقههما واعلمهما واورعهما فينفذ حكمه وح فيكون الصفات من مرجحات الحكمين نعم لما فرض الراوي
تساويهما ارجعه الامام ع الى ملاحظة الترجيح في مستندهما وامره بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق الراجح من
الخبرين مع الغاء حكومة الحكمين كليهما فاول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين الاصحاب فينطبق على المرفوعة نعم قد يورد
على هذا الوجه ان اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوي الحاكمين الى اختيار المدعي ويمكن التفصي عنه بمنع
جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم وكيف كان فهذا التوجيه غير بعيد الثاني ان الحديث الثامن وهي رواية الاحتجاج
عن سماعة يدل على وجوب التوقف اولا ثم مع عدم امكانه يرجع الى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم واخبار التوقف
على ما عرفت وستعرف محمولة على صورة التمكن من العلم فيدل الرواية ان الترجيح بمخالفة العامة بل غيرها من
المرجحات انما يرجع اليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع الى الامام كما ذهب اليه بعض وهذا خلاف
ظاهر الاخبار الامرة بالرجوع الى المرجحات ابتداء بقول مطلق بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم كالمقبولة
الامرة بالرجوع الى المرجحات ثم بالارجاء حتى تلقى الامام فيكون الرجوع وجوب الى الامام بعد فقد المرجحات
والظاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها فيبقى اطلاقات الترجيح سليمة الثالث ان مقتضى
القاعدة تقييد اطلاقات ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة الا انه قد يستبعد ذلك لو ورد تلك المطلقات
في مقام الحاجة فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الامام ع ان مراد الراوي تساوي الروايتين
من سائر الجهات كما يحمل اطلاق اخبار التخيير على ذلك الرابع ان الحديث الثاني عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث
على تقدير شموله للروايات الامامية بناء على القول بكشفهم ع عن الناسخ الذي اودعه رسول الله ص عندهم
هل هو مقدم على باقي الترجيحات او مؤخر وجهان من ان النسخ من جهات التصرف في الظاهر لانه من تخصيص الازمان ولذا ذكروه
في تعارض الاحوال وقد مر ويجيء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الاخر ومن ان النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة
فلا يعتنى به في مقام الجمع ولا يحكم به العرف فلا بد من الرجوع الى المرجحات الاخر كما اذا امتنع الجمع وسيجيء بعض الكلام

في ذلك الخاص بان الروايتين الاخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الاقوال الصادرة عن الائمة صلوات الله عليهم
برد المتشابه الى المحكم والمراد بالمتشابه بقرينة قوله ولا تتبعوا متشابهها فتضلوا هو الظاهر الذي اريد منه خلافه
اذ المتشابه اما المجمل واما المأول ولا معنى للنهي عن اتباع المجمل فالمراد ارجاع الظاهر الى النص او الى الاظهر وهذا
المعنى لما كان مركوزا في اذهان اهل اللسان ولم يحتج الى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم فلا يبعد ارادة ما
يقع من ذلك في الكلام المحكية عنهم باسناد الثقات التي تنزل منزلة المعلوم الصدور فالمراد انه لا يجوز المبادرة
الى طرح الخبر المنافي لخبر اخر ولو كان الاخر ارجح منه اذا امكن رد متشابه احدهما الى محكم الاخر وان الفقيه من تامل
في اطراف الكلمات المحكية عنهم ولم يبادر الى طرحها لمعارضتها بما هو ارجح منها والغرض من الروايتين الحث على
الاجتهاد والاستفراغ في معاني الروايات وعدم المبادرة الى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه

المقام الثالث

في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة فنقول اعلم ان حاصل ما يستفاد من مجموع الاخبار بعد الفراغ عن تقديم
الجمع المقبول على الطرح وبعد ما ذكرنا من ان الترجيح بالاعدلية واخواتها انما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة
مستندهما هو ان الترجيح اولا بالشهرة والشذوذ ثم بالاعدلية والاوثقية ثم بمخالفة العامة ثم بمخالفة ميل
الحكام واما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد احد الخبرين بدليل قطعي الصدور ولا اشكال في
وجوب الاخذ به وكذا الترجيح بموافقة الاصل ولاجل ما ذكر لم يذكر ثقة الاسلام رضوان الله عليه في مقام الترجيح
في ديباجة الكافي سوى ما ذكر فقال اعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه من
العلماء برايه الا على ما اطلقه العالم عليه السلم بقوله اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه
وما خالف كتاب الله عز وجل فذروه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه
فان المجمع عليه مما لا ريب فيه ولا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله
الى العالم ع وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى ولعله ترك الترجيح بالاعدلية
والاوثقية لان الترجيح بذلك مركوز في اذهان الناس غير محتاج الى التوقيف وحكي عن بعض الاخباريين ان وجه
اهماله هذا المرجح كون اخبار كتابه كلها صحيحة وقوله ولا نعلم من ذلك الا اقله اشارة الى ان العلم بمخالفة
الرواية للعامة في زمن صدورها او كونها مجمعا عليها قليل والتعويل على الظن بذلك عار عن الدليل وقوله
لا نجد شيئا احوط ولا اوسع اه اما اوسعية التخيير فواضح واما وجه كونه احوط مع ان الاحوط التوقف والاحتياط
في العمل فلا يبعد ان يكون من جهة ان في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والافتاء بكون مضمونها
هو حكم الله لا غير وتقييد اطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد ولذا طعن غير واحد من الاخباريين
على رؤساء المذهب مثل المحقق والعلامة بانهم يعتمدون في الترجيحات على امور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس
فيه نص منه عين ولا اثر قال المحدث البحراني قده في هذا المقام من مقدمات الحدائق انه قد ذكر علماء الاصول
من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع اكثرها الى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت الرسول ص من الاخبار

المشتملة على وجوه الترجيحات انتهى اقول قد عرفت ان الاصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل باحد المتعارضين
هو العمل بما يحتمل ان يكون مرجحا في نظر الشارع لان جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذ نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ
هو التوقف والاحتياط كان الاصل عدم الترجيح الا بما علم كونه مرجحا لكن عرفت ان المختار مع التكافؤ هو التخيير فالاصل
هو العمل بالراجح الا ان يقال ان اطلاقات التخيير حاكمة على هذا الاصل فلا بد للمتعدي من المرجحات الخاصة المنصوصة
من احد امرين اما ان يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب اقربية ذيها الى الواقع
واما ان يستظهر من اطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه والحق ان تدقيق النظر في اخبار الترجيح
يقتضي التزام الاول كما ان التامل الصادق في اخبار التخيير يقتضي التزام الثاني ولذا ذهب جمهور المجتهدين الى
عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من
الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه عن جماعة وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات منها
الترجيح بالاصدقية في المقبولة وبالاوثقية في المرفوعة فان اعتبار هاتين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى
مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث انه اقرب من غير مدخلية خصوصية سبب وليستا كالاعدلية
والافقهية تحتملان لاعتبار الاقربية الحاصلة من السبب الخاص وح فنقول اذا كان احد الراويين اضبط من الاخر
او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون اصدق واوثق من الراوي الاخر ونتعدى من صفات الراوي المرجحة
الى صفات الرواية الموجبة لاقربية صدورها لان اصدقية الراوي واوثقيته لم يعتبر الا من حيث حصول صفة الصدق
والوثاقة في الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر منقولا بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق
واولى بالوثوق ويؤيد ما ذكرنا ان الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسئل عن صورة وجود بعضها و
تخالفهما في الروايتين وانما سئل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها حتى قال لا يفضل
احدهما على صاحبه يعني بمزية من المزايا اصلا فلولا فهمه ان كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزية مستقلة
لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما راسا بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم ومنها
تعليله ع الاخذ بالمشهور بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه توضيح ذلك ان معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة
عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين والمراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور
بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات قطعي المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه والا لم يمكن فرضهما مشهورين ولا الرجوع الى صفات
الراوي قبل ملاحظة الشهرة ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فالمراد بنفي الريب نفيه
بالاضافة الى الشاذ ومعناه ان الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ
بان في الشاذ احتمالا لا يوجد في المشهور ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد
الخبرين اقل احتمالا لمخالفة الواقع ومنها تعليلهم عليهم السلم لتقديم الخبر المخالف للعامة بان الحق والرشد
في خلافهم وان ما وافقهم فيه التقية فان هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب

ترجيح كل ما كان معه امارة الحق والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب بل الانصاف ان مقتضى هذا التعليل
كما يفيده وجوب الترجيح بما هو ابعد عن الباطل من الاخر وان لم يكن عليه امارة المطابقة كما يدل عليه قوله ع ما جاءكم عنا
من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله واحاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل فانه لا
توجيه لهاتين القضيتين الا ما ذكرنا من ارادة الابعدية عن الباطل والاقربية اليه ومنها قوله ع دع ما يريبك الى
ما لا يريبك دل على انه اذا دار الامر بين امرين في احدهما ريب ليس في الاخر ذلك الريب يجب الاخذ به وليس المراد نفي
مطلق الريب كما لا يخفى وح فاذا فرض احد المتعارضين منقولا باللفظه والاخر منقولا بالمعنى وجب الاخذ بالاول
لان احتمال الخطاء في النقل بالمعنى منفي فيه وكذا اذا كان احدهما اعلى سندا لقلة الوسائط الى غير ذلك من
المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح

المقام الرابع في بيان المرجحات

وهي على قسمين
احدهما ما يكون داخليا وهي كل مزية غير مستقل في نفسه بل متقومة بما فيه وثانيهما ما يكون خارجيا بان يكون امرا
مستقلا بنفسه ولو لم يكن هناك خبر سواء كان معتبرا كالاصل والكتاب او غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها ثم
المستقل اما ان يكون مؤثرا في اقربية احد الخبرين الى الواقع كالكتاب والاصل بناء على افادته الظن او غير مؤثر
ككون الحرمة اولى بالاخذ من الوجوب والاصل بناء على كونه من باب التعبد الظاهري وجعل المستقل مط خصوصا ما لا يؤثر
في الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحة اما الداخلي فهو على اقسام لانه اما ان يكون راجعا الى الصدور فيفيد الترجيح كون
الخبر اقرب الى الصدور وابعد عن الكذب سواء كان راجعا الى سنده كصفات الراوي او الى متنه كالافصحية وهذا لا
يكون الا في اخبار الآحاد واما ان يكون راجعا الى وجه الصدور ككون احدهما مخالفا للعامة او لعمل سلطان الجور
او قاضي الجور بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادرا لاجل التقية واما ان يكون راجعا الى مضمونه كمخالفة
العامة بناء على ان الوجه في الترجيح بها غلبة اكثرية الروايات من ان خلافهم اقرب الى الحق وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها
وهذه الانواع الثلثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة فان الاقوى دلالة مقدم على ما كان اصح سندا
وموافقا للكتاب ومشهور الرواية بين الاصحاب لان صفات الرواية لا تزيده على المتواتر وموافقة الكتاب لا يجعله
اعلى من الكتاب وقد تقرر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر باخبار الآحاد فكل ما يرجع التعارض الى تعارض الظاهر
والاظهر فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجحات الاخر والسر في ذلك ما اشرنا اليه سابقا من ان مصب
الترجيح بها هو ما اذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية بل في جزئي كلام واحد
لمتكلم واحد وتفسير ذلك انه اذا امكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصيرورتهما كالكلام الواحد على ما هو
مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين فيدخل في قوله ع انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا الى اخر الرواية
المتقدمة وقوله ع ان في كلامنا محكما ومتشابها فردوا متشابهها الى محكمها ولا يدخل ذلك في مورد السؤال
عن علاج المتعارضين بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما اذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانهما
تحير السائل فيهما ولم يظهر المراد منهما الا ببيان اخر لاحدهما او لكليهما نعم قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على

بعض

بعض وتعيين الاظهر وهذا خارج عما نحن فيه وما ذكرناه كانه مما لا خلاف فيه كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين
ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الاصول وطريقتهم في الفروع نعم قد يظهر من عبارة الشيخ في الاستبصار خلاف
ذلك بل يظهر منه ان الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر فضلا عن الظاهر والاظهر فانه قدس سره بعد ذكر
حكم الخبر الخالي عما يعارضه قال وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة
في الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين
عن القرائن التي ذكرناها ينظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل
كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا
واذا كان الخبران يمكن العمل بكل منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التأويل وكان لاحد التأويلين خبر يعضده
او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او منطوقا او دليل الخطاب وكان الاخر عاريا من ذلك كان
العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التأويلين خبر اخر وكانا متحاذيين
كان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى موضع الحاجة وقال في العدة واما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج
في العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع
بها والاخر مخالفا فانه يجب العمل بما وافقهما وترك ما خالفهما وكذا ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة
والاخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفه فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا
الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما فان كان رواته عدلا وجب العمل به وترك غير العدل وسنبين القول
في العدالة المرعية في هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل
الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم وان
كان الخبران موافقين للعامة او مخالفين لهم نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على وجه من
الوجوه وضرب من التأويل واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر الاخر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل
به العمل بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هنا قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح
احدهما على الاخر فينبغي ان يعمل بهما اذا امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالاخر وان لم يمكن
العمل بهما جميعا لتضادهما وتنافيهما وامكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الاخر على وجه كان الانسان مخيرا
في العمل بايهما شاء انتهى وهذا كما ترى يشمل حتى تعارض العام والخاص مع الاتفاق منه على الاخذ بالنص
وقد صرح في العدة في باب بناء العام على الخاص بان الرجوع الى الترجيح والتخيير انما هو في تعارض العامين دون العام
والخاص بل لم يجعلهما من المتعارضين اصلا واستدل على العمل بالخاص بما حاصله ان العمل بالخاص ليس طرحا
للعام بل حمله على ما يمكن ان يريده الحكيم وان العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع وهو
مناقض صريح لما ذكره هنا من ان الجمع من جهة عدم ما يرجح احدهما على الاخر وقد يظهر مما في العدة من كلام بعض

المحدثين

المحدثين حيث انكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب او التحريم على الاستحباب والكراهة لمعارضة خبر الرخصة زاعما ان طريق
جمع لا اشارة اليه في اخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع الى المرجحات المقررة وربما يلوح هذا ايضا من كلام المحقق
القمي في باب بناء العام على الخاص فانه بعد ما حكم بوجوب البناء قال وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم
ما هو مخالف للعامة او موافق للكتاب او نحو ذلك وهذا يقتضي ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم و
الخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو
خارج عن المتنازع انتهى والتحقيق ان هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل لان الاصل في الخبرين الصدور والحكم بصدورهما
فيفرضان كالمتواترين ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض ولهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة
العام المتواتر وان شئت قلت ان مرجع التعارض بين النص والظاهر الى التعارض بين اصالة الحقيقة في الظاهر ودليل
حجية النص ومن المعلوم ارتفاع الاصل بالدليل وكذا الكلام في الظاهر والاظهر فان دليل حجية الاظهر يجعله
قرينة صارفة عن ارادة الظاهر ولا يمكن طرحه لاجل اصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر فتعين العمل به وتاويل
الظاهر به وقد تقدم في ابطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك نعم يبقى الاشكال في الظاهرين اللذين يمكن
التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الاخر فيدور الامر بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح وبين الحكم
بصدورهما وارادة خلاف الظاهر في احدهما فعلى ما ذكرنا من ان دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لاجل اصالة الظهور
في صاحبه بل الامر بالعكس لان الاصل لا يزاحم الدليل يجب الحكم في المقام بالاجمال لتكافؤ اصالتي الحقيقة في كل منهما
مع العلم اجمالا بارادة خلاف الظاهر من احدهما فيتساقط الظهوران من الطرفين فيصيران مجملين بالنسبة الى مورد التعارض
فهما كظاهري مقطوعي الصدور او ككلام واحد تصادم فيه ظاهران ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفا ودخولهما
في الاخبار العلاجية اذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا باخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف
الظاهر مع انه لا محصل للحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما الا ان يكون كل منهما سببا لاجمال الاخر ويتوقف
في العمل بهما فيرجع الى الاصل اذ لا يترتب ثمرة على الامر بالعمل بهما نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كما في المتباينين
وهذا هو المتعين ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك الا ان اللازم من
ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات كما هو ظاهر اخر عبارتي العدة والاستبصار المتقدمتين كما ان اللازم
على الاول التوقف من اول الامر والرجوع الى الاصل ان لم يكن مخالفا لهما والا فالتخيير من جهة العقل بناء على القول
به في دوران الامر بين احتمالين مخالفين للاصل كالوجوب والحرمة وقد اشرنا سابقا الى انه قد يفصل في المسألة بين ما
اذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض كالعامين من وجه حيث ان الرجوع الى المرجحات السندية فيهما على
الاطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق ولا وجه له والاقتصار في الترجيح بها على خصوص مادة الاجتماع التي هي
محل المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة اليها مع العمل به في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار العلاجية وبين ما
اذا لم يكن لهما مورد سليم مثل قوله اغتسل للجمعة الظاهر في الوجوب وقوله ينبغي غسل الجمعة الظاهر في الاستحباب

فيطرح الخبر المرجوح رأسا لاجل بعض المرجحات لكن الاستبعاد المذكور في الاخبار العلاجية انما هو من جهة ان بناء العرف
في العمل باخبارهم من حيث الظن بالصدور فلا يمكن التبعيض في صدور العامين من وجه من حيث مادتي الافتراق ومادة
الاجتماع واما اذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض و
كيف كان فترك التفصيل اوجه منه وهو اوجه من اطلاق اهمال المرجحات واما ما ذكرنا في وجه من عدم جواز طرح
دليل حجية احد الخبرين لاصالة الظهور في الاخر فهو انما يحسن اذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الاخر
واما اذا كان محتاجا الى دليل ثالث يوجب صرف احدهما فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما الى شاهد
في ان العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما بعد غير ممكن فلا بد من طرح احدهما معينا للترجيح او غير معين للتخيير ولا يبقى
حالهما على حال مقطوعي الصدور في الالتجاء الى الجمع بينهما كما اشرنا الى دفع ذلك عند الكلام في اولوية الجمع على
الطرح والمسألة محل اشكال وقد تلخص مما ذكرنا ان تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب
الدلالة اذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه نعم النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور
لكنه حاكم على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والاظهر نظرا الى احتمال خلاف
الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه غاية الامر ترجيح الاظهر ولا فرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين اذا
فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام لئلا يدخل في تعارض الظاهرين او تعارض الظاهر والاظهر وبين
صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك لان العبرة بوجود احتمال في احد الدليلين لا يحتمل ذلك في الاخر وان
كان ذلك الاحتمال بعيدا في الغاية لان مقتضى الجمع بين العام والخاص بعينه موجود فيه وقد يظهر خلاف ما ذكرنا
في حكم النص والظاهر من بعض الاصحاب في كتبهم الاستدلالية مثل حمل الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب
العامة منها ما يظهر من الشيخ ره في مسألة من زاد في صلوته ركعة حيث حمل ما ورد في صحة صلوة من جلس في الرابعة
بقدر التشهد على التقية وعمل على عمومات ابطال الزيادة وتبعه بعض متأخري المتأخرين لكن الشيخ ره كانه بنى على
ما تقدم عن العدة والاستبصار من ملاحظة المرجحات قبل حمل احد الخبرين على الاخر او على استفادة التقية
من قرائن اخر غير موافقة مذهب العامة ومنها ما تقدم من بعض المحدثين من مؤاخذة حمل الامر والنهي على الاستحباب
والكراهة وقد يظهر من بعض الفرق بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص في الاستحباب وما يتلوهما في قرب
التوجيه وبين غيرهما مما كان تاويل الظاهر فيه بعيدا حيث قال بعد نفي الاشكال عن الجمع بين العام والخاص والظاهر
في الوجوب والنص في الاستحباب استشكل الجمع في مثل ما اذا دل الدليل على ان القبلة او مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء
ودل دليل اخر على ان الوضوء يعاد منهما وقال بان الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند الى النص المذكور
واما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر لان تاويل كلامهم لم يثبت حجيته الا اذا فهم من الخارج ارادته
والفتوى والعمل به محتاج الى مستند شرعي ومجرد اولوية الجمع غير صالح اقول بعد ما ذكرنا من ان الدليل الدال على
وجوب الجمع بين العام والخاص وشبههما بعينه جار فيما نحن فيه وليس الوجه في الجمع شيوع التخصيص بل المدار على احتمال

موجود في احد الدليلين مفقود في الاخر مع ان حمل ظاهر وجوب اعادة الوضوء على الاستحباب ايضا شايع على ما اعرف
بر سابقا ولبت شعري ما الذي اراد بقوله وتاويل كلامهم لو يثبت حجيته الا اذا فهم من الخارج ارادته فان بني على طرح
ما دل على وجوب اعادة الوضوء وعدم البناء على ان كلامهم حجة يمنع من تاويله الا بدليل ويمكن ان الطرح السند لا
الفرار عن تاويله وهو غير معقول وان بني على عدم طرحه وحمل التعبد بصدوره ثم حمله على التقية فهذا ايضا
قريب من الاول اذ لا دليل على التعبد وجوب تحريره بين حمله على التقية على تقدير الصدور بل لا معنى لوجوب التعبد
اذ لا اثر في العمل يترتب عليه وبالجملة ان الخبر الظني اذا دار الامر بين طرح سنده وحمله وتاويله فلا ينبغي التامل في
ان المتعين تاويله ووجوب العمل على طبق التاويل ولا معنى لطرحه والحكم بصدوره تقية فرارا عن تاويله وسيجي زيادة
توضيح ذلك انشاء فلنرجع الى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة ومرجعها الى ترجيح الاظهر على الظاهر والاظهرية
قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القراين الشخصية وهذا لا يدخل تحت ضابطة وقد تكون بملاحظة
نوع المتعارضين كان يكون احدهما ظاهرا في العموم والاخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم فيتعارضا فيقع الكلام في ترجيح
المفهوم على العموم وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض افراد العام والتخصيص والخاص والتقييد وقد يكون باعتبار
الصنف كترجيح احد العامين او المطلقين على الاخر لبعد التخصيص او التقييد فيه ولنشر الى جملة من هذه المرجحات
النوعية لظاهر احد المتعارضين في مسائل **الاولى** لا اشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام
التشريع في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام في العموم الافرادي ويعبر عن ذلك بان التخصيص اولى من النسخ
من غير فرق بين احتمال المنسوخية في العام او في الخاص والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ وقد
وقع الخلاف في بعض الصور وتمام ذلك في بحث العام والخاص من مباحث الالفاظ وكيف كان فلا اشكال في ان احتمال
التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام والا تعين فيه النسخ واما ارتكاب كون الخاص كاشفا
عن قرينة كانت مع العام واختفيت فهو خلاف الاصل والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام شي زايد عليهما
نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير الى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل او جواز ارادة
خلاف الظاهر من المخاطبين وانما مع مخاطبتهم بالظاهر الموجب لعملهم بظهوره ومن هنا يقع الاشكال في تخصيص
العمومات المتقدمة في كلام النبي او الوصي او بعض الائمة بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الائمة فانه
لا بد ان يرتكب فيه النسخ او كشف الخاص عن قرينة مع العام مختفية او كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهرا العمل
بالعموم المراد به الخصوص واقعا اما النسخ فبعد توجيه وقوعه بعد النبي بارادة كشف ما بينه النبي للوصي عن غاية
الحكم الاول وابتداء الحكم الثاني مدفوع بان غلبة هذا النحو من التخصيصات يابي عن حملها على ذلك مع ان الحمل على
النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونهما حكما مستمرا من اول الشريعة الى اخرها الا ان يفرض المتقدم
ظاهرا في الاستمرار والمتاخر غير ظاهر بالنسبة الى ما قبل الصدور وحينئذ يوجب هذا لا يجعل في كثير من الموارد بل اكثرها واما
اختفاء المخصصات فيبعده بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل مع امكان دعوى العلم بعدم

علم اهل

علم اهل العصر المتقدم وعلمهم بها بل المعلوم جهلهم بها فالاوجه هو الاحتمال الثالث فكما ان رفع مقتضى البراءة
العقلية ببيان التكليف كان على التدريج كما يظهر من الاخبار والاثار مع اشتراك الكل في الاحكام الواقعية فكذلك
ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات فيجوز ان يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات
وفعل بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات وان كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك ودعوى الفرق بين
اخفاء التكليف الفعلي وابقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية وبين انشاء
الرخصة له في فعل الحرام وترك الواجب ممنوعة غاية الامر ان الاول من قبيل عدم البيان والثاني من قبيل بيان
العدم ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة مع ان بيان العدم قد يدعى وجوده في الكل مثل قوله في خطبة الغدير في حجة الوداع
معاشر الناس ما من شي يقربكم الى الجنة الا وقد امرتكم به وما من شي يباعدكم من النار الا وقد نهيتكم عنه بل يجوز
ان يكون مضمون العموم والاطلاق هو الحكم الالزامي واخفاء القرينة المتضمنة لنفي الالزام فيكون التكليف
لمصلحة فيه لا في المكلف به فالحاصل ان المستفاد من التتبع في الاخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة
ان النبي جعل الوصي مبينا لجميع ما اطلقه واطلق في كتاب الله الكريم واودعه علم ذلك وغيره وكذلك الوصي بالنسبة
الى من بعده من الاوصياء صلوات الله عليهم اجمعين فبينوا ما رأوا فيه المصلحة واخفوا ما رأوا المصلحة في اخفائه
فان قلت اللازم من ذلك عدم جواز التمسك باصالة عدم التخصيص في العمومات بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين
او فرض الخطاب في غير الكتاب اذ لا يلزم من عدم المخصص لها في الواقع ارادة العموم لان المفروض جواز تاخير المخصص
عن وقت العمل بالخطاب قلت المستند في اثبات اصالة الحقيقة باصالة عدم القرينة قبح الخطاب بالظاهر المجرد و
ارادة خلافه بضميمة ان الاصل الذي استقر عليه طريقة التخاطب هو ان المتكلم لا يلقي الكلام الا لاجل ارادة
تفهيم معناه الحقيقي او المجازي فاذا لم ينصب قرينة على ارادة تفهيم المجاز تعين ارادة الحقيقة فعلا وحينئذ فان اطلعنا
على التخصيص المتاخر كان هذا كاشفا عن مخالفة المتكلم لهذا الاصل لنكتة واما اذا لم نطلع عليه ونفيناه
بالاصل فاللازم الحكم بارادة تفهيم الظاهر من المخاطبين فعلا فيشترك الغائبون معهم ومنها تعارض الاطلاق و
العموم فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العام ولا اشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه
حقيقة لان الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان والعام بيان فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الاطلاق و
البيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم فاذا دفعنا المانع عن العموم بالاصل والمفروض وجود المقتضي له
ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للاطلاق فالمطلق دليل تعليقي والعام دليل تنجيزي واما على القول بكونه
مجازا فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه اغلب من التخصيص وفيه تامل فان العمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي
لتوقف موضوعه على عدمه فلو كان طرح التنجيزي متوقفا على العمل بالتعليقي ومسببا عنه لزم الدور بل هو يتوقف
على حجة اخرى راجحة عليه نعم اذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الافادة غير مستندة الى الوضع
كمذهب السلطان في العموم البدلي ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات ومنها تعارض العموم مع غير

الاطلاق

الاطلاق من الظواهر والظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبة شيوعه وقد يتأمل في بعضها مثل ظهور الصيغة في الوجوب فان استعمالها في الاستحباب شايع ايضا بل قيل بكونه مجازا مشهورا ولم يقل ذلك في العام المخصص فتدبر

ومنها تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية والشرطية على الوصفية ومنها تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات فيدور الامر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر اخر والمعروف ترجيح الكل على النسخ لغلبتها بالنسبة اليه وقد يستدل على ذلك بقولهم ع حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وفيه ان الظاهر مسوق لبيان استمرار احكام محمد ص نوعا من قبل الله جل ذكره الى يوم القيمة في مقابل نسخها بدين اخر لا بيان استمرار احكامه الشخصية الا ما خرج بالدليل فالمراد ان حلاله ص حلال من قبل الله جل ذكره الى يوم القيمة لا ان الحلال من قبله ص حلال من قبله الى يوم القيمة ليكون المراد استمرار حليته واضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام لان الكلام في قوة احد الظاهرين وضعف الاخر فلا وجه لملاحظة الاصول العملية في هذا المقام مع انا اذا فرضنا عاما متقدما وخاصا متاخرا فالشك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم باستصحاب الحكم السابق لا معنى له فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارضا بظهوره في العموم ثم ان هذا التعارض انما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداء والا تعين التخصيص

هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور واما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز الراجح الشايع مقدم على غيره ولذا يحمل الاسد في اسد يرمي على الرجل الشجاع دون الرجل الابخر ويحمل الامر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الاباحة واما تقديم بعض افراد التخصيص على بعض فقد يكون بقوة عموم احد العامين على الاخر اما لنفسه كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف ونحو ذلك واما بملاحظة المقام فان العام المسوق لبيان الضابط اقوى من غيره ونحو ذلك وقد يكون لقرب احد التخصيصين وبعد الاخر كما يقال ان الاقل افرادا مقدم على غيره فان العرف يقدم عموم يجوز اكل كل رمان على عموم النهي عن اكل كل حامض لانه اقل فردا فيكون اشبه بالنص وكما اذا كان التخصيص في احدهما تخصيصا لكثير من الافراد بخلاف الاخر يعني في المقام وهو نظير ما ذكرنا من حكم التعارض من ان النص يحكم على الظاهر والاظهر على الظاهر لا اشكال في تحصيله في المتعارضين

واما اذا كان التعارض بين ازيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك اذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منهما بملاحظة احدهما مع الثالث مثلا قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه فينقلب بعد ملاحظة الى العموم المطلق او بالعكس او الى التباين وقد وقع التوهم في بعض المقامات فنقول توضيحا لذلك ان النسبة بين المتعارضين المذكورين ان كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين فان كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع الى المرجحات مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام الفساق ويستحب اكرام الشعراء فيتعارض الكل في مادة الاجتماع وان كانت النسبة عموما مطلقا فان لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما مثل المثال الاتي وان لزم محذور مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام فساق العلماء وورد يكره اكرام عدول العلماء فان اللازم من تخصيص العام بهما بقائه بلا مورد فحكم ذلك كالمتباينين لان مجموع الخاصين مباين للعام وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الافراد باجماع

ونحوه

ونحوه مع الخاص المطلق الاخر فاذا ورد اكرم العلماء ودل من الخارج دليل على عدم وجوب اكرام فساق العلماء وورد ايضا لا تكرم النحويين كانت النسبة على هذا بينه وبين العام بعد اخراج الفساق عموما من وجه ولا اظن يلتزم بذلك فيما اذا كان الخاصان دليلين لفظيين اذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع احدهما على ملاحظته مع العام الاخر وانما يتوهم ذلك في العام المخصص بالاجماع او العقل لزعم ان المخصص المذكور يكون كالمتصل فكان العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج والتعارض انما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع اللفظ له وان علم عدم استعماله فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه ويندفع بان التنافي في المتعارضين انما يكون بين ظاهري الدليلين وظهور الظاهر اما ان يستند الى وضعه واما ان يستند الى قرينة المراد وكيف كان فلا بد من احرازه حين التعارض وقبل علاجه اذ العلاج راجع الى دفع المانع لا الى احراز المقتضي والعام المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي ان لوحظ بالنسبة الى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما وان لوحظ بالنسبة الى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور له في ارادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل الا بعد اثبات كونه تمام المراد وهو غير معلوم الا بعد نفي احتمال مخصص اخر ولو باصالة عدمه والا فهو مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه لان الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقي واصالة عدم المخصص الاخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظي عموما من وجه وبعبارة اوضح تعارض العلماء بعد اخراج فساقهم مع النحويين ان كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين لان ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه باكرم النحويين وان كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له بل هو كالدليل الخارجي المذكور رافع عن مقتضى وضع العموم نعم لو كان المخصص متصلا بالعام من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض كما في اكرم العلماء العدول وان كانوا عدولا او عدولهم صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصص اللفظي المذكور وان قلنا بكون العام المخصص بالمتصل مجازا الا انه يصير من قبيل اسد يرمي فلو ورد مخصص منفصل اخر كان منافيا لهذا الظهور وهذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل فانه لا يحكم بمجرد وجدان مخصص منفصل بظهوره في تمام الباقي الا بعد احراز عدم مخصص اخر فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه بل هو قبل احراز جميع المخصصات مجمل بين تمام الباقي وبعضه وبعده يتعين ارادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص اما المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستندا الى وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقة او بوضع لفظ القرينة بناء على كون لفظ العام مجازا صح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال ارادة خلاف ما وضع له التركيب او لفظ القرينة والظاهر ان التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل لان مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي ولذا يفيد الحصر فاذا قال لا تكرم العلماء الا العدول ثم قال اكرم النحويين فالنسبة عموم من وجه لان اخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الاول ومن هنا يصح ان يقال ان النسبة بين قوله ليس

ف

في العارية ضمانا الا الدينار او الدرهم وبين ما دل على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه كما قاله غير واحد من متاخري
المتاخرين فيرجح الاول لان دلالته بالعموم ودلالة الثاني بالاطلاق او يرجع الى عمومات نفي الضمان خلافا لما ذكره
بعضهم من ان تخصيص العموم بالدرهم او الدينار لا ينافي تخصيصه ايضا بمطلق الذهب والفضة وذكره صاحب المسالك
والحاصل الكلام في توضيح ذلك فقال ما لفظه لا خلاف في ضمانهما يعني الدراهم والدنانير وانما الخلاف في غيرهما
من الذهب والفضة كالحلي المصوغ فان مقتضى الخبر الاول وغيره دخولها ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم و
الدنانير خروجها ومن الاصحاب من نظر الى ان الذهب والفضة مخصصان من عدم الضمان مط ولا منافاة بينهما وبين
الدراهم والدنانير لانها بعض افرادها ويستثنى الجميع ويثبت الضمان في مطلق الجنسين ومنهم من التفت الى ان الذهب
والفضة مطلقان او عامان بحسب افادة الجنس المعرف العموم وعدمه والدراهم والدنانير مقيدان او مخصصان فيجمع
بين النصوص بحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص والتحقيق في ذلك ان نقول ان ههنا نصوصا على ثلثة اضرب
احدها عام في عدم الضمان من غير تقييد كصحيحة الحلبي عن الصادق ع ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة
مؤتمن وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع وثانيها بحكمها الا انه استثنى مطلق الذهب والفضة وثالثها
بحكمها الا انه استثنى الدنانير والدراهم وح فلا بد من الجمع فاخراج الدراهم والدنانير لازم لخروجهما عن الوجهين
الاخرين فاذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين فلا بد من الجمع بينهما
بحمل العام على الخاص فان قيل لما كان الدراهم والدنانير اخص من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملا بالقاعدة
فلا يبقى المعارضة الا بين العام الاول والخاص الاخر قلنا لا شك ان كلا منهما مخصص لذلك العام لان كلا
منهما مستثنى وليس هنا الا ان احد المخصصين اعم من الاخر مط وذلك غير مانع فيخصص العام الاول بكل منهما او
يقيد مطلقه لان احدهما يخصص بالاخر لعدم المنافاة بين اخراج الذهب والفضة في لفظ والدراهم والدنانير
في لفظ حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص او التقييد وايضا فان العمل بالخبرين الاخصين لا يمكن لان احدهما
لو يخص الا الدنانير وابقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحا والاخر لم يستثن الا الدراهم وابقى الباقي على حكم
عدم الضمان كذلك فلا بد من العمل بظاهر كل منهما لم يعمل به احد بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة
فان قيل التخصيص انما جعلناه بهما معا لا بكل واحد منهما فلا يضر عدم دلالة احدهما على الحكم المطلوب منه قلنا
هذا ايضا لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة لان كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر وقد وقعا في وقتين في
حالتين مختلفتين فظهر ان ارادة الحصر من كل منهما غير مقصود وانما المستثنى منهما من جملة الافراد المستثناة وعلى
تقدير الجمع بينهما بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما لا يخرجان عن القصور في الدلالة على المطلوب لانه لا يعلم
منهما الا ان الاستثناء ليس مقصورا على ما ذكر في كل واحد فان قيل اخراج الدراهم والدنانير خاصة ينافي اخراج
جملة الذهب والفضة فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير كما يجب الجمع بين عدم الضمان
لمطلق العارية والضمان للمتعين بالنوعين قلنا نمنع تحقق المنافاة بين الامرين فان استثناء الدراهم والدنانير

لتحقق المنافاة بين الامرين

افتقر

افتقر بقاء العموم في حكم عدم الضمان فيما عداهما وقد عارضه الاستثناء الاخر فوجب تخصيصه به ايضا فلا يجب تخصيص احد
المخصصين بالاخر وايضا فان حمل العام على الخاص استعمال مجازي وابقاؤه على عمومه حقيقة ولا يجوز العدول الى المجاز
مع امكان الاستعمال على وجه الحقيقة وهو هنا ممكن في عموم الذهب والفضة فيتعين وانما صرنا الى التخصيص في الاول
لتعينه على كل تقدير فان قيل اذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما امكن لان كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز
في الاستعمال حيث كان حقه ان يطلق على جميع الافراد وح فنقول قد تعارض هنا مجازان احدهما في تخصيص الذهب
والفضة بالدنانير والدراهم والثاني في زيادة تخصيص العام الاول بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصيصهما
بالدنانير والدراهم فترجيح احد المجازين على الاخر ترجيح من غير مرجح بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب والفضة لان فيه
مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو اخص منه قلنا لا نم التعارض بين الامرين لان استعمال العام الاول على
وجه المجاز حاصل على كل تقدير اجماعا وزيادة التجوز في الاستعمال لا يعارض به اصل التجوز في المعنى الاخر فان ابقاء
الذهب والفضة على عمومهما استعمال حقيقي فكيف يكافيه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت اصله وبذلك يظهر بطلان
الترجيح بغير مرجح لان المرجح حاصل في جانب الحقيقة هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين
وبقي فيه مواضع يحتاج الى تنقيح اقول الذي يقتضيه النظر ان النسبة بين روايتي الدرهم والدينار بعد جعلهما
كرواية واحدة وبين ما دل على استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه لان التعارض بين العقد السلبي
من الاولى والعقد الايجابي من الثانية الا ان الاول عام والثاني مطلق والتقييد اولى من التخصيص وبعبارة
اخرى يدور الامر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار ورفع اليد من اطلاق الذهب والفضة وتقييدهما
اولى الا ان يقال ان الحصر في كل من روايتي الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصهما باحدهما فيجب اخراج الاخر
عن عمومه فان ذلك يوجب الوهن في الحصر وان لم يكن الامر كذلك في مطلق العام ويؤيد ذلك ان تقييد الذهب و
الفضة بالنقدين مع غلبة استعمال المصوغ بعيد جدا ومما ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب المسالك
في تحرير وجهي المسئلة وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فان كان فيها ما يقدم على بعض اخر منها اما
لاجل الدلالة كما في النص والظاهر او الظاهر والاظهر واما لاجل مرجح اخر قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة
مع باقي المعارضات فقد ينقلب النسبة وقد يحدث الترجيح كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب
اكرام العدول فانه اذا خص العلماء بعدولهم يصير اخص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم والسر في ذلك
واضح اذ لولا الترتيب في العلاج لزم الغاء النص او طرح الظاهر المنافي له راسا وكلاهما باطل وقد ينقلب النسبة
فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة كما لو ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب اكرام الشعراء فاذا
فرضنا ان الفساق اكثر فردا من العلماء خص بغير العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من
العلماء الفساق مرددا بين الوجوب والاستحباب ثم اذا فرض ان الفساق بعد اخراج العلماء اقل فردا من
الشعراء خص الشعراء بهم فالفاسق الشاعر غير مستحب الاكرام فاذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق

اقل

اقل مورداً من العلماء حتى دليل العلماء بدليله فيحكم بان مادة الاجتماع بين الكل اعني العالم الشاعر الفاسق
مستحب الاكرام وقس على ما ذكرنا صوره وجوه المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض والغرض من اطالة الكلام في ذلك
التنبيه على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض لانا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات والله مقيل
العثرات **و**حيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هي مقدمة على غيرها **فلنشرع**
في مرجحات الرواية من الجهات الاخر **فنقول** ومن الله التوفيق للاهتداء قد عرفت ان الترجيح اما من حيث
الصدور بمعنى جعل صدور احد الخبرين اقرب من صدور غيره بحيث لو دار الامر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا
بصدوره ومورد هذا المرجح قد يكون في السند كاعدلية الراوي وقد يكون في المتن ككونه افصح او كونه منقولاً باللفظ
واما ان يكون من حيث جهة الصدور فان صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه
لتقية او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع فيكون احدهما بحسب المرجح اقرب الى الصدور لاجل بيان الواقع واما ان
يكون من حيث المضمون بان يكون مضمون احدهما اقرب في النظر الى الواقع واما تقسيم الاصوليين المرجحات الى السندية
والمتنية فهو باعتبار مورد المرجح لا باعتبار مورد الرجحان ولذا يذكرون في المرجحات المتنية مثل الفصيح والافصح
والنقل باللفظ والمعنى بل يذكرون المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم واشباه ذلك ونحن نذكر ان شاء الله
نبذاً من القسمين لان استيفاء الجميع تطويل لا حاجة اليه بعد معرفة ان المناط كون احدهما اقرب من حيث الصدور
عن الامام عليه السلام لبيان الحكم الواقعي **اما** الترجيح بالسند فبامور منها كون احد الراويين عدلاً والاخر غير عدل مع كونه
مقبول الرواية من حيث كونه متحرزاً عن الكذب ومنها كونه اعدل وتعرف الاعدلية اما بالنص عليها واما بذكر
فضائل فيه لم يذكر في الاخر ومنها كونه اصدق مع عدالة كليهما ويدخل في ذلك كونه اضبط وفي حكم الترجيح بهذه
الامور ان يكون طريق ثبوت مناط القبول في احدهما اوضح من الاخر واقرب الى الواقع من جهة تعدد المزكي او رجحان
احد المزكيين على الاخر ويلحق بذلك التباس اسم المزكى بغيره من المجروحين وضعف ما يميز المشترك به ومنها
علو الاسناد لانه كلما قلت الواسطة كان احتمال الكذب اقل وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد
الاسناد لتباعد ازمنة الرواة فيكون مظنة الارسال والحوالة على نظر المجتهد ومنها ان يرسل احد الراويين
فيحذف الواسطة ويسند الاخر روايته فان المحذوف يحتمل ان يكون توثيق المرسل له معارضاً بجرح جارح
وهذا الاحتمال منفي في الاخر وهذا اذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله والا فلا يعارض المسند واما ظاهر الشيخ في العدة
تكافؤ المرسل المقبول والمسند ولم يعلم وجهه ومنها ان يكون الراوي لاحدى الروايتين متعدداً وراوي
الاخرى واحداً او يكون رواة احديهما اكثر فان المتعدد يرجح على الواحد والاكثر على الاقل كما هو واضح وحكي
عن بعض العامة عدم الترجيح قياساً على الشهادة والفتوى ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات
ايضاً وهو ضعيف ومنها ان يكون طريق تحمل احد الراويين اعلى من طريق تحمل الاخر كان يكون احدهما بقرائته
على الشيخ والاخر بقراءة الشيخ عليه وهكذا غيرهما من انحاء التحمل **هذه** نبذة من المرجحات السندية

التي توجب القوة من حيث الصدور وعرفت ان معنى القوة كون احدهما اقرب الى الواقع من حيث اشتماله على مزية
غير موجودة في الاخر بحيث لو فرضنا العلم بكذب احدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع
ارجح واقوى من مطابقة الاخر والا فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح لكنه من جهة احتمال الصدق كلا
الخبرين فان الخبرين المتعارضين لا يعلم غالباً كذب احدهما وانما التجأنا الى طرح احدهما بناء على تنافي ظاهريهما
وعدم امكان الجمع بينهما لعدم الشاهد فيصير ان في حكم ما لو وجب طرح احدهما لكونه كاذباً فيؤخذ بما هو اقرب
الى الصدق من الاخر والغرض من اطالة الكلام هنا ان بعضهم تخيل ان المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث
السند او المتن بعضها يفيد الظن القوي وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لا يفيد الظن اصلاً فحكم
بحجية الاولين واستشكل في الثالث من حيث ان الاحوط الاخذ بما فيه المرجح ومن اطلاق ادلة التخيير وقوى
ذلك بناء على انه لا دليل على الترجيح بالامور التعبدية في مقابل اطلاقات التخيير وانت خبير بان جميع المرجحات
المذكورة مفيدة للظن الشأني بالمعنى الذي ذكرنا وهو انه لو فرض القطع بكذب احد الخبرين كان احتمال الكذب في المرجوح
ارجح من صدقه واذا لم يفرض العلم بكذب احد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب الخبر الاخر ولو
فرض شيء منها كان في نفسه موجباً للظن بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر من درجة الحجية ومخرجاً للمسألة عن التعارض
فيعد ذلك الشيء موهناً لا مرجحاً اذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته
بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع **واما** ما يرجع الى المتن فهي امور منها الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره
لان الركيك ابعد من كلام المعصوم عليه السلام الا ان يكون منقولاً بالمعنى ومنها الافصحية ذكره جماعة خلافاً لاخرى وفيه
تأمل لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام المعصوم الامام ولا الافصح اقرب اليه في مقام بيان الاحكام الشرعية ومنها
اضطراب المتن كما في بعض روايات عمار ومنها كون احدهما منقولاً باللفظ والاخر منقولاً بالمعنى اذ يحتمل في المنقول
بالمعنى ان يكون المسموع من الامام عليه السلام لفظاً مغايراً لهذا اللفظ المنقول اليه ومرجع الترجيح بهذه الى كون متن احد
الخبرين اقرب صدوراً من متن الاخر وعلل بعض المعاصرين الترجيح بمرجحات المتن بعد ان عد هذه منها بان مرجع ذلك
الى الظن بالدلالة وهو مما لم يختلف فيه علماء الاسلام وليس مبنياً على حجية مطلق الظن المختلف فيه ثم ذكر في
مرجحات المتن النقل باللفظ والفصاحة والركاكة والمسموع من الشيخ بالنسبة الى المقروء عليه والجزم بالسماع من
المعصوم على غيره وكثيراً من اقسام مرجحات الدلالة كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك وانت
خبير بان مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ الى رجحان صدور احد المتنين بالنسبة الى الاخر فالدليل عليه
هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور وليس راجعاً الى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الاسلام واما مرجحات
الدلالة فهي من هذا الظن المتفق عليه وقد عدها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره والاولى ما عرفت
من ان هذه من قبيل النص والظاهر والظاهر والاظهر ولا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة بل هي من موارد الجمع
المقبول فراجع واما الترجيح من حيث وجه الصدور بان يكون احد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من اجله ان يكون الخبر صادراً

على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية او نحوها من المصالح وهي وان كانت غير محصورة في
الواقع الا ان الذي بايدينا امارة التقية وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب اهل الخلاف فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم
احتمالا غير موجود في الخبر الاخر قال في العدة اذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بابعدهما من قول العامة
وترك العمل بما يوافقهم انتهى وقال المحقق في المعارج بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ والظاهر ان احتجاجه في
ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات مسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه
فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع
الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام ع كذلك يجوز الفتوى بما
يحتمل التاويل لمصلحة يعلمها الامام ع وان كنا لا نعلم ذلك فان قال ان ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا
انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مط فلا يلزم سد باب العمل انتهى كلامه رفع مقامه
اقول توضيح المرام في هذا المقام ان ترجيح احد الخبرين بمخالفة العامة يمكن ان يكون بوجوه احدها مجرد التعبد
كما هو ظاهر كثير من اخباره ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ قده الثاني كون الرشد في خلافهم كما صرح به في
غير واحد من الاخبار المتقدمة ورواية علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد
الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد واستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه
فان الحق فيه واصرح من ذلك كله خبر ابي اسحق الارجاني قال قال ابو عبد الله ع اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقوله
العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء الا خالف عليه العامة ارادة لابطال
امره وكانوا يسئلونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا
على الناس الثالث حسن مجرد المخالفة لهم فرجح هذا المرجح ليس لاقربيته الى الواقع بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة
على الوجوب ودليل الحكم الاسهل على غيره ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل قوله ع في مرسلة داود بن
الحصين ان من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منه ورواية الحسين بن خالد
شيعتنا المسلمون لامرنا الآخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا فيكون حالهم حال اليهود
الوارد فيهم قوله ص خالفوهم ما استطعتم الرابع الحكم بصدور الموافق تقية ويدل عليه قوله ع في رواية ما سمعته
مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه بناء على ان المحكي عنه ع
مع عدالة الحاكي كالمسموع منه وان الرواية مسوقة لحكم المتعارضين وان القضية غالبية لكذب الدائمة
اما الوجه الاول فمع بعده عن مقام ترجيح احد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي ينافيه التعليل المذكور
في الاخبار المستفيضة المتقدمة ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث مضافا الى صريح رواية ابي بصير عن ابي عبد الله
قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفية على شيء فقد فرع
الامر بمخالفتهم على مخالفة احكامهم للواقع لا مجرد حسن المخالفة فتعين الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه

من الاخبار

من الاخبار او الوجه الرابع للخبر المذكور وذهاب المشهور الا انه يشكل الوجه الثاني بان التعليل المذكور في الاخبار
بظاهره غير مستقيم لان خلافهم ليس حكما واحدا حتى يكون هو الحق وكون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا
ينفع في الكشف عن الحق نعم ينفع في الابعدية عن الباطل لو علم او احتمل غلبة الباطل على احكامهم وكون الحق فيها
نادرا ولكنه خلاف الوجدان ورواية ابي بصير المتقدمة وان تاكد مضمونها بالحلف لكن لا بد من توجيهها فيرجع الامر الى
التعبد بعلة الحكم وهو ابعد من التعبد بنفس الحكم والوجه الرابع بان دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء لاحتمال ان
يكون المراد من شباهة احد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة مثل تجويز الخطاء على المعصومين
من الانبياء والائمة ع عمدا او سهوا والجبر والتفويض ونحو ذلك وقد اطلق الشباهة على هذا المعنى في بعض
اخبار العرض على الكتاب والسنة حيث قال فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل وهذا الحمل اولى من حمل
القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة ويمكن دفع الاشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الاخبار بوروده
على الغالب من انحصار الفتوى في المسئلة في الوجهين لان الغالب ان الوجوه في المسئلة اذا كثرت كانت العامة مختلفين
ومع اتفاقهم لا يكون في المسئلة وجوه متعددة ويمكن ايضا الالتزام بما ذكرنا سابقا من غلبة الباطل في اقوالهم
على ما صرح به في رواية الارجاني المتقدمة واصرح منها ما حكي عن ابي حنيفة من قوله خالفت جعفرا في كل ما يقول الا
اني لا ادري انه يغمض عينيه في الركوع او السجود او يفتحهما وح فيكون خلافهم ابعد من الباطل ويمكن توجيه الوجه الرابع
بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة بل الوجه فيه ما هو مقرر في باب التراجيح واستفيد من النصوص والفتاوى
من حصول الترجيح بكل مزية في احد الخبرين يوجب كونه اقل او ابعد احتمالا لمخالفة الواقع من الخبر الاخر ومعلوم ان الخبر
المخالف لا يحتمل فيه التقية كما يحتمل في الموافق على ما حققه المحقق قده فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقية
ليس كون الموافقة امارة على صدور الخبر تقية بل المراد ان الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا
احتمال الصدور تقية المختص بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقية واما
ما اورده المحقق من معارضة احتمال التقية باحتمال الفتوى على التاويل ففيه ان الكلام فيما اذا اشترك الخبران
في جميع الاحتمالات المتطرقة في السند والمتن والدلالة فاحتمال الفتوى على التاويل مشترك كيف ولو فرض اختصاص
الخبر المخالف باحتمال التاويل وعدم تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التاويل في الخبر المخالف لما عرفت
من ان النص والظاهر لا يرجع فيهما الى المرجحات واما ما اجاب به صاحب المعالم عن الايراد بان احتمال التقية في كلامهم
اقرب واغلب ففيه مع اشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال التاويل مع ما عرفت
من خروج ذلك عن محل الكلام منع اغلبية التقية في الاخبار من التاويل ومن هنا يظهر ان ما ذكرنا من الوجه في رجحان
الخبر المخالف مختص بالمتباينين واما فيما كان من قبيل العامين من وجه بان كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما
بصرفه عن ظاهره دون الاخر فيدور الامر بين حمل الموافق منهما على التقية والحكم بتاويل احدهما ليجتمع مع الاخر مثلا اذا ورد الامر
بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه وورد كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله فدار الامر بين حمل الثاني على التقية

ويبين

وبين الحكم بتخصيص احدهما لا بعينه فلا وجه للترجيح بالتقية لكونها في كلام الائمة اغلب من التخصيص فالعمدة في الترجيح
بمخالفة العامة بناء على ما تقدم من جريان هذا المرجح وشبهه في هذا القسم من المتعارضين هو ما تقدم من وجوب الترجيح
بكل مزية في احد المتعارضين وهذا موجود فيما نحن فيه لان احتمال مخالفة الظاهر قائم في كل منهما والمخالف للعامة
مختص بمزية مفقودة في الاخر وهو احتمال عدم الصدور تقية فتلخص مما ذكرنا ان الترجيح بالمخالفة من احد وجهين على ما
يظهر من الاخبار احدهما كونه ابعد من الباطل واقرب الى الواقع فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات
المضمونية على ما يظهر من اكثر اخبار هذا الباب والثاني من جهة كون المخالف ذا مزية لعدم احتمال التقية ويدل عليه
ما دل على الترجيح بشهرة الرواية معللا بانه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقا ولعل الثمرة بين هذين الوجهين
يظهر لك فيما ياتي انشاء الله **بقي في هذا المقام امور** **الاول** ان الخبر الصادر تقية يحتمل ان يراد به ظاهره فيكون
من الكذب المجوز لمصلحة ويحتمل ان يراد منه تأويل مختف على المخاطب فيكون من قبيل التورية وهذا اليق بالامام
بل هو اللائق اذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية **الثاني** ان بعض المحدثين كصاحب الحدائق وان لم يشترط
في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لاخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما ادعاه الا ان الحمل
على التقية في مقام الترجيح لا يكون الا مع موافقة احدهما اذ لا يعقل حمل احدهما بالخصوص على التقية وان كانا مخالفين
لهم فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح كما اورده عليه بعض الاساطين في جملة المطاعن
على ما ذهب اليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية بل المحدث المذكور لما اثبت في المقدمة الاولى من مقدمات
الحدائق خلو الاخبار عن الاخبار المكذوبة لتنقيحها وتصحيحها في الازمنة المتأخرة بعد ان كانت مغشوشة مدسوسة
صح للقائل ان يقول فما بال هذه الاخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع فبين في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال بان معظم
الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الائمة عليهم السلام مع المخاطبين وان الاختلاف انما هو منهم ع واستشهد على ذلك
باخبار زعمها دالة على ان التقية كما تحصل ببيان ما يوافق العامة كذلك تحصل بمجرد القاء الخلاف بين الشيعة كيلا
يعرفوا فيؤخذوا برقابهم وهذا الكلام ضعيف لان الغالب اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الاعداء واما الاندفاع
بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وان امكن حصوله احيانا لكنه نادر جدا فلا يصار اليه
في جل الاخبار المختلفة مضافا الى مخالفته لظاهر قوله ع في الرواية المتقدمة ما سمعت مني يشبه قول الناس
ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه فالذي يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور
جميع الاخبار التي بايدينا على ما توهمه بعض الاخباريين او الظن بصدور جميعها الا قليل في غاية القلة كما يقتضيه
الانصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الاخبار وضبطها في الكتب هو ان يقال ان عمدة الاختلاف انما هي كثرة ارادة
خلاف الظواهر في الاخبار اما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الاخبار او نقلها بالمعنى او منفصلة
مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين او مقالية اختفت بالانطماس واما بغير القرينة لمصلحة
يراها الامام من تقية على ما اخترناه من ان التقية على وجه التورية او غير التقية من المصالح الاخر والى ما ذكرنا

ينظر ما فعله

ينظر ما فعله الشيخ في الاستبصار من اظهار امكان الجمع بين متعارضات الاخبار باخراج احد المتعارضين او كليهما عن ظاهره الى
معنى بعيد وربما يظهر من الاخبار محامل وتأويلات ابعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بان ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد
عن مراد الامام ع وان بعدت عن ظاهر الكلام الا ان يظهر فيه قرينة عليها فمنها ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم لما سأله
بعض اهل العراق وقال كم آية تقرأ في صلاة الزوال فقال ع ثمانون ولم يعد السائل فقال ع هذا يظن انه من اهل الادراك
فقيل له ع ما اردت بذلك وما هذه الآيات فقال اردت ما يقرأ في نافلة الزوال فان الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات ونافلة
الزوال ثمان ركعات ومنها ما روي من ان الوتر واجب فلما فرغ السائل واستفسر قال ع انما عنيت وجوبها على النبي ص ومنها تفسير
قولهم ع لا يعيد الصلاة فقيه بخصوص الشك بين الثلث والاربع ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم ع لا تطوع في وقت
الفريضة بزمان قول المؤذن قد قامت الصلاة الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ويؤيد ما ذكرنا من ان عمدة تنافي الاخبار ليس
لاجل التقية ما ورد مستفيضا من عدم جواز رد الخبر وان كان مما ينكر ظاهره حتى اذا قال للنهار انه ليل وللليل انه نهار معللا ذلك
بانه يمكن ان يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الاخبار المنافية
بظاهرها لما في ايدينا من الادلة تقية لم يكن في انكار كونها من الامام ع مفسدة فضلا عن كفر الراد **الثالث** ان التقية
قد يكون من فتوى العامة وهو الظاهر من اطلاق موافقة العامة في الاخبار واخرى من حيث اخبارهم التي رووها وهو المصرح
به في بعض الاخبار لكن الظاهر ان ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستندا للفتوى وثالثة من حيث عملهم ويشير اليه قوله ع في المقبولة
المتقدمة ما هم اليه اميل قضاتهم وحكامهم ورابعة بكونه اشبه بقواعدهم واصول دينهم وفروعه كما يدل عليه الخبر المتقدم وفي
سابقا قوة احتمال التفرع على قواعدهم الفاسدة ويخرج الخبر عن الحجية ولو مع عدم المعارض كما يدل عليه عموم الموصول
الرابع ان ظاهر الاخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور او معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي
فلو وافق بعضهم بلا معارضة الباقين فالترجيح مستند الى الكلية المستفادة من الاخبار من الترجيح بكل مزية وربما
يستفاد من قول السائل في المقبولة قلت يا سيدي هما معا موافقان للعامة ان المراد بما وافق العامة او خالفهم في المرجح السابق
يعم ما وافق البعض او خالفه ويرده ان ظهور الفقرة الاولى في اعتبار الكل اقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة
البعض فيحمل على ارادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما وتساويهما من هذه الجهة لا صورة وجود هذا المرجح في كليهما
وتكافؤهما من هذه الجهة وكيف كان ولو كان كل واحد موافقا لبعضهم مخالفا لاخرين منهم وجب الرجوع الى ما يرجح في
النظر ملاحظة التقية منه وربما يستفاد ذلك من اشهرية فتوى احد البعضين في زمان الصدور ويعلم ذلك بمراجعة
اهل النقل والتاريخ فقد حكي عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم على فتوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر و
اهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة واهل الشام
على فتاوى الاوزاعي والوليد واهل مصر على فتاوى الليث بن سعد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري
وكان فيهم اهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري الى ان استقر رأيهم
بحصر المذاهب في الاربعة سنة خمس وستين وثلثمائة كما حكي وقد يستفاد ذلك من الامارات الخاصة مثل قوله ع

حين

حين حكي له فتوى ابن ابي ليلى في بعض مسائل الوصية اما قول ابن ابي ليلى فلا استطيع رده وقد استفاض من ملاحظة اخبارهم
المروية في كتبهم ولذا انيط الحكم في بعض الروايات بموافقة اخبارهم **الخامس** قد عرفت ان الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان
بحسب الصدور وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان اي الرجحان من حيث جهة الصدور فاذا كان الخبر الاقوى دلالة موافقا للعامة قدم على
الاضعف المخالف لما عرفت من ان الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح اما لو زاحم الترجيح من حيث جهة — بالصدور الترجيح
الصدور بان كان الارجح صدورا موافقا للعامة فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفا للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة
العامة باحتمال التقية في الموافق لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين او تعبدا كما في
الخبرين بعد امكان عدم التعبد بصدور احدهما وترك التعبد بصدور الآخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجيح
من حيث الصدور فان قلت ان الاصل في الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية
كما يقتضي ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر في اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح
بحسب الصدور قلت لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية لانه الغاء لاحدهما في الحقيقة ولذا لو تعين
حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمله ادلة التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بد من حمل الموافق
على التقية والغائه واما اذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجحات الصدورية فان امكن ترجيح
احدهما وتعيينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين وان قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية في احدهما مرجحا
فمورد هذا المرجح تساوي الخبرين من حيث الصدور اما علما كما في المتواترين او تعبدا كما في المتكافئين من الآحاد واما ما وجب فيه
التعبد بصدور احدهما المعين دون الآخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرع على اصل الصدور والفرق بين
هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند ان التعبد بصدور الخبرين على ان يعمل بظاهر احدهما وبتأويل الآخر
بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل او اصل بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل احدهما على التقية الذي هو في معنى
الغائه وترك التعبد به هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية اما لو قلنا بان الوجه في ذلك كون
المخالف اقرب الى الحق وابعد من الباطل كما يدل عليه جملة من الاخبار فهي من المرجحات المضمونية وسيجيء حالها مع غيرها **المقام**
الثالث في المرجحات الخارجية وقد اشرنا الى انها على قسمين الاول ما يكون غير معتبر بنفسه والثاني ما يعتبر
بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع فمن الاول شهرة احد الخبرين اما من حيث الرواية بان اشتهر روايته
بين الرواة او الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين اليه ومنه كون الراوي له افقه من راوي الآخر في جميع الطبقات
او في بعضها ومنه مخالفة احد الخبرين للعامة بناء على ظاهر الاخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها ومنه كل
امارة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون احد الخبرين اذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لا لوجود الدليل على العدم
كالقياس ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الاخبار من الترجيح بكل ما يوجب اقربية احدهما الى الواقع
وان كان خارجا عن الخبرين بل يرجع هذا النوع الى المرجح الداخلي فان احد الخبرين اذا طابق امارة ظنية فلازمه الظن بوجود
خلل في الآخر اما من حيث الصدور او من حيث جهة الصدور فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب وقد عرفت

الكلام في المرجح الخارجي

بناء على كشفها عن شهرة العمل او اشتهارها

ان المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذيها موجود في الآخر كقلة الوسائط ومخالفة العامة بناء على الوجه
السابق وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة الى الاحتمال الموجود في الآخر كالاعدلية والاوثقية والمرجح الخارجي من
هذا القبيل غاية الامر عدم العلم تفصيلا بالاحتمال القريب في احدهما البعيد في الآخر بل ذو المزية داخل في الاوثق المنصوص
عليه في الاخبار ومن هنا يمكن ان يستدل على المطلب بالاجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل باقوى الدليلين بناء
على عدم شمولها للمقام من حيث ان الظاهر من الاقوى اقواهما في نفسه ومن حيث هو لا مجرد كون مضمونه اقرب الى الواقع لموافقته
امارة خارجية فيقال في تقريب الاستدلال ان الامارة موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في الراجح فيكون اقوى احتمالا من حيث نفسه — فيكون الراجح
فان قلت ان المتيقن من النص ومعاقد الاجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل واما الحاصلة من الامارة الخارجية
التي دل الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها فيما لا يعلم فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح ولا فرق بينه وبين القياس
في عدم العبرة به في مقام الترجيح كمقام الحجية هذا مع انه لا معنى لكشف الامارة عن خلل في المرجح لان الخلل في الدليل من حيث انه
دليل قصور في طريقيته والمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقية ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللا
في ذلك لان الطريقية ليست منوطة بمطابقة الواقع قلت اما النص فلا ريب في عموم التعليل في قوله لان المجمع عليه لا ريب
فيه وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك لما نحن فيه بل قوله فان الرشد فيما خالفهم وكذا التعليل في رواية الارجائي
لم امرتم بالاخذ بخلاف ما عليه العامة وارد في المرجح الخارجي لان مخالفة العامة نظير موافقة المشهور واما معقد الاجماعات
فالظاهر ان المراد منه الاقرب الى الواقع والارجح مدلولا ولو بقرينة ما يظهر من اتفاقهم على الترجيح بمجرد الاقربية الى الواقع كاستدلالهم — العلماء قديما وحديثا
على الترجيحات بمجرد الاقربية الى الواقع مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة
الاصل بان الظن في الخبر الموافق له اقوى وعلى الترجيح بمخالفة الاصل بان الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج الى البيان
واستدلال المحقق على ترجيح احد المتعارضين بعمل اكثر الطائفة بان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وغير ذلك
مما يجده المتتبع في كلماتهم مع انه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالاقرب الى الواقع فيما كان حجيتهما من حيث الطريقية
فتأمل **بقي في المقام** امران **احدهما** ان الامارة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هي من المرجحات
ام لا ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه وحكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون
القياس مرجحا قال ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي
ترجيح ذلك الخبر ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا
كان التقدير تقدير التعارض فلا بد في العمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما
طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين
وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك
القياس وفيه نظر انتهى ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين والحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به
حقيقة كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض والرجوع معه الى الاصل واي فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله — كالعدم

كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ لخبر اخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الاخر ثم ان
الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقا ولذا استقرت طريقة اصحابنا على هجره في باب الترجيح ولم نجد منهم موضعا يرجحونه به ولولا
ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الاصول ليرجح به في الفروع بقي الكلام في مرتبة هذا المرجح بالنسبة الى المرجحات السابقة فنقول
اما الرجحان من حيث الدلالة فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات نعم لو بلغ المرجح الخارجي الى حيث يوهن الارجح دلالة فهو
يسقطه عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين ومن هنا قد يقدم العام المشهور والمعتضد بالامور الخارجية الاخر على الخاص
واما الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي لكن الظاهر ان الامر بالعكس لان رجحان السند
انما اعتبر لتحصيل الاقرب الى الواقع فان الاعدل اقرب الى الصدق من غيره بمعنى انه لو فرض العلم بكذب احد الخبرين كان المظنون
الاعدل وكذب العادل فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الاعدل مظنون المخالفة فلا وجه لترجيحه بالاعدلية
وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ان الوجه فيه هو نفي احتمال التقية واما القسم الثاني وهو ما كان مستقلا
بالاعتبار ولو خلا المورد عن الخبرين فقد اشرنا الى انها على قسمين الاول ما يكون معاضدا لمضمون احد الخبرين والثاني ما لا يكون كذلك
فمن الاول الكتاب والسنة والترجيح بموافقتهما مما تواترت به الاخبار واستدل في المعالم على ذلك بوجهين احدهما ان الكتاب دليل
مستقل فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر ثانيهما ان الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به معه انتهى وغرضه الاستدلال
على طرح الخبر المنافي سواء قلنا بحجيته مع معارضته لظاهر الكتاب ام قلنا بعدم حجيته فلا يتوهم التنافي بين دليليه ثم
ان توضيح الامر في هذا المقام يحتاج الى تفصيل اقسام ظاهر الكتاب او السنة المطابق لاحد المتعارضين فنقول ان ظاهر الكتاب
اذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث الاولى ان يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدما
عليه لكونه نصا بالنسبة اليه لكونه اخص منه او غير ذلك بناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاص بمعارضة
مثله كما اذا تعارض اكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا العالم وكان في الكتاب عموم يدل على وجوب اكرام العلماء ومقتضى
القاعدة في هذا المقام ان يلاحظ اولا جميع ما يمكن ان يرجح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له فان وجد شيء منها رجح المخالف
به وخصص به الكتاب لان المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب لانه مع الكتاب
من قبيل النص والظاهر وقد عرفت ان العمل بالنص ليس من باب الترجيح بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة اصالة
الحقيقة حتى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي فاذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض فيصرف ظاهر
الخبر السليم ولو لم يكن هنا مرجح فان حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير اما لانه الاصل في المتعارضين واما لورود الاخبار به
كان اللازم التخيير وان له ان ياخذ بالمطابق وان ياخذ بالمخالف فيخصص به عموم الكتاب لما سيجيء من ان موافقة احد الخبرين
للاصل لا يوجب رفع التخيير وان قلنا بالتساقط او التوقف كان المرجع هو ظاهر الكتاب فتلخص ان الترجيح بظاهر الكتاب لا
يتحقق بمقتضى القاعدة في شيء من فروض هذه الصورة الثانية ان يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحا
لمخالفته الكتاب كما اذا تباين مضمونهما كلية كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدم وجوب اكرام زيد العالم فاللازم في هذه
الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجية راسا لتواتر الاخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والمتيقن من المخالفة هذا الفرد

فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين فلا مورد للترجيح في هذه الصورة ايضا لان المراد به تقديم احد الخبرين لمزية فيه لا لما يسقط الاخر
عن الحجية وهذه الصورة عديمة المورد فيما بايدينا من الاخبار المتعارضة الثالثة ان يكون على وجه لو خلي المخالف له عن المعارض
لخالف الكتاب لكن لا على وجه التباين الكلي بل يمكن الجمع بينهما بصرف احدهما عن ظاهره وح فان قلنا بسقوط الخبر المخالف
المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية والا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف و
الترجيح ح بالتعاضد وقطعية سند الكتاب فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الاخيرة لكن هذا الترجيح مقدم
على الترجيح بالسند لان اعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الاخر وعلى الترجيح بمخالفة
العامة لان التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة وعلى المرجحات الخارجية لان الامارة المستقلة المطابقة
للخبر الغير المعتبر لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار ولو فرضنا الامارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين
لها عن الحجية لاجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها خرج المورد عن فرض التعارض
ولعل ما ذكرنا هو الداعي للشيخ قده في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات وذكر الترجيح بها بعد فقد
هذا المرجح اذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الاشكال فيما دل من الاخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات على موافقة
الكتاب كمقبولة ابن حنظلة بل وفي غيرها مما اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من حيث ان الصورة الثالثة قليلة
الوجود في الاخبار المتعارضة والصورة الثانية اقل وجودا بل معدومة فلا يتوهم حمل تلك الاخبار عليها وان لم يكن من باب ترجيح
احد المتعارضين لسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض ويمكن التزام دخول الصورة الاولى في الاخبار التي اطلق
فيها الترجيح بموافقة الكتاب فلا يقل موردها وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصص احدهما لظاهر الكتاب ممنوع
بل نقول ان ظاهر تلك الاخبار ولو بقرينة لزوم قلة المورد بل عدمه وبقرينة بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد في الجبر
والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهرا في نفيهما ان الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الاخر وان كان لو انفرد
رفع اليد به عن ظاهر الكتاب واما الاشكال المختص بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب فيندفع
بما اشرنا اليه سابقا من ان الترجيح بصفات الراوي فيها من حيث كونه حاكما واول المرجحات الخبرية فيها هي شهرة احدى الروايتين
وشذوذ الاخرى ولا بعد في تقديمها على موافقة الكتاب ثم ان حكم الدليل المستقل المعاضد لاحد الخبرين حكمه حكم الكتاب
والسنة في الصورة الاولى واما في الصورتين الاخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الاخر والدليل المطابق له والترجيح
هنا بالتعاضد لا غير واما القسم الثاني وهو ما لا يكون معاضدا لاحد الخبرين فهي عدة امور منها الاصل بناء على كون مضمونه
حكم الله الظاهري اذ لو بني على افادته الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الاول ولا فرق في ذلك بين الاصول الثلاثة اعني
اصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب لكن يشكل الترجيح بها من حيث ان مورد الاصول ما اذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق
او المخالف فلا مورد لها الا بعد فرض تساقط المتعارضين لاجل التكافؤ والمفروض ان الاخبار المستفيضة دلت على
التخيير مع فقد المرجح فلا مورد للاصل في تعارض الخبرين راسا فلا بد من التزام عدم الترجيح بها وان الفقهاء انما رجحوا باصالة
البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الاصل واما الاخبار فلم يعلم

منهم الاعتماد عليه الا في مقام الاستناد لا في مقام الترجيح وقد يتوهم ان ما دل على ترجيح التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض
بما دل على الاصول الثلثة فان مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين فيدفع
بان ما دل على التخيير حاكم على الاصل فان مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها فكما
ان ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب كذلك يكون الدليل
الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافؤ لمعارضه من غير فرق بينهما اصلا مع انه لو فرض التعارض المتوهم كان اخبار
التخيير اولى بالترجيح وان كانت النسبة عموما من وجه لانها اقل موردا فتعين تخصيص ادلة الاصول مع ان التخصيص في اخبار
التخيير يوجب اخراج كثير من مواردها بل اكثرها بخلاف تخصيص ادلة الاصول مع ان بعض اخبار التخيير ورد في مورد جريان
الاصول مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج الواردة في
التكبير في كل انتقال من حال الى حال من احوال الصلوة ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للاصل على
المخالف من ان العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الموافق
وتخصيص الاخر فيما دل على حجية الاصول وان الخبر الموافق يفيد ظنا بالحكم الواقعي والعمل بالاصل يفيد ظنا بالحكم الظاهري فيقوى
به الخبر الموافق وان الخبرين متعاضدان ويبقى الاصل سليما عن المعارض وبقي هنا شيء وهو انهم اختلفوا في تقديم
المقرر وهو الموافق للاصل على الناقل وهو الخبر المخالف له والاكثر من الاصوليين منهم العلامة قده وغيره على تقديم الناقل
بل حكي هذا القول عن جمهور الاصوليين معللين ذلك بان الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج الى البيان ولا يستغنى عنه
بحكم العقل مع انا لم نعثر على هذا في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالاصل لكن لا يحضرني الان مورد لما نحن فيه يعني
المتعارضين الموافق احدهما للاصل العقلي فلابد من التتبع ومن ذلك ترجيح كون احد الخبرين متضمنا للاباحة والاخر مفيدا للحظر
فان المشهور تقديم الحاظر على المبيح بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حد الوجوب ككونه متيقنا
في العمل استنادا الى قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وفيه انه لو تم هذا
الترجيح لزم الحكم باصالة الحرمة عند دوران الامر بينها وبين الاباحة لان وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح فانه من مرجحات احد الاحتمالين
مع ان المشهور تقديم الاباحة على الحظر فالمتجه ما ذكره الشيخ قده في العدة من ابتناء المسئلة على ان الاصل في الاشياء الاباحة
او الحظر او التوقف حيث قال واما ترجيح احد الخبرين على الاخر من حيث ان احدهما يتضمن الحظر والاخر الاباحة والاخذ بما يقتضي
الحظر او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه من التوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع ولا ترجيح لذلك
وينبغي لنا التوقف بينهما جميعا او يكون الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الاخذ
بالاحتياط من الخبرين وارجاع ما ذكروه من الدليل الى ذلك فالاحتياط وان لم يجب الاخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر الا انه يجب
الترجيح به عند تعارض الخبرين وما ذكره الشيخ انما يتم لو اراد الترجيح بما يقتضيه الاصل لا بما ورد التعبد من الاخذ باحوط الخبرين مع ان
ما ذكره من استفادة الحظر او الاباحة من الشرع لا ينافي ترجيح احد الخبرين بما دل من الشرع على اصالة الاباحة مثل قوله ع كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي او اصالة الحظر مثل دع ما يريبك الى ما لا يريبك مع ان مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان هو الكف

عن الفعل

عن الفعل على ما صرح به هو وغيره كان اللازم بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر ولو ادعي ورود اخبار التخيير على ما يقتضيه الاصل
من الحرمة ... مثله على القول باصالة الحظر ثم انه يشكل الفرق بين ما ذكروه من الخلاف في تقديم المقرر على الناقل وان حكي عن الاكثر تقديم
الناقل وعدم ظهور الخلاف في تقديم الحاظر على المبيح ويمكن الفرق بتخصيص المسئلة الاولى بدوران الامر بين الوجوب وعدمه ولذا رجح بعضهم
الوجوب على الاباحة والندب لاجل الاحتياط لكن فيه مع جريان بعض ادلة تقديم الحظر فيها اطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في
كلماتهم ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديم الاباحة على الحظر لرجوعه الى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في
تلك المسئلة هذا مع ان دعوى الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابتة وان ادعاه بعضهم والتخيير هو مذهب الاكثر وقد ذهب
الى تقديم الناقل ايضا في المسئلة الاولى بل حكي عن بعضهم تفريع تقديم الحاظر على تقديم الناقل ومن جملة هذه المرجحات
تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلا في مباحث اصالة البرائة عند تعارض احتمالي الوجوب
والتحريم والحق هنا التخيير وان لم نقل به في الاحتمالين لان المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الاخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم
التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان احد الخبرين خصوصا مع عدم التمكن من الرجوع الى الامام
الذي يحمل عليه اخبار التوقف والارجاء بل لو بنينا على طرح اخبار التخيير في هذا المقام ايضا بعد الترجيح بموافقة الاصل لم يبق
لها مورد يصلح لحمل الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه كما لا يخفى على المتتبع وجعل الحكم بالتخيير اذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم
يرجح احدهما بما يوجب اقربيته الى الواقع ولا بحسب المرجحات الثلثة الاخيرة الراجعة الى ترجيح مضمون احد الخبرين مع قطع النظر عن
كونه مدلولا له لحكومة اخبار التخيير على جميعها وان قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين نعم يجب الرجوع اليها في تعارض غير الخبرين من الادلة
الظنية اذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقية المستلزمة للتوقف عند التعارض لكن ليس هذا من الترجيح في شيء نعم لو قيل بالتخيير
في تعارضهما من باب تنقيح المناط كان حكمهما حكم الخبرين لكن فيه تامل كما في اجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الاخبار وان كان الظاهر من
بعضهم عدم التامل في جريان جميع احكام الخبرين من الترجيح فيها باقسام المرجحات مستظهرا عدم الخلاف في ذلك فان ثبت الاجماع على
ذلك او اجرينا ذلك في الاجماع المنقول من حيث انه خبر فيشمله حكمه فهو والا ففيه تامل لكن في ذلك قليل الفائدة لان الطرق الظنية
غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقيه دعوى حجيته من حيث انه ظن مخصوص سوى الاجماع المنقول بخبر الواحد فان قيل بحجيتها فانما هي من باب مطلق
الظن ولا ريب ان المرجع في تعارض الامارات المعتبرة على هذا الوجه الى تساقط المتعارضين ان ارتفع الظن من كليهما او سقوط احدهما عن
الحجية وبقاء الاخر بلا معارض ان ارتفع الظن عنه واما الاجماع المنقول فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية
جار فيه لا محالة واما الترجيح من حيث الصدور او جهة الصدور فالظاهر انه كذلك وان قلنا بخروجه عن الخبر عرفا فلا يشمله اخبار علاج تعارض
الاخبار وان شمله لفظ النبأ في اية النبأ لعموم التعليل المستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله لان الرشد في خلافهم فان
خصوص المورد لا يخصصه ومن هنا يصح اجراء جميع التراجيح المقررة في الخبرين في الاجماعين المنقولين بل غيرهما من الامارات التي يفرض
حجيتها من باب الظن الخاص ومما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الاجماع المنقول او غيره من الظنون الخاصة لو وجد والحمد لله على ما تيسر لنا
من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الاخبار وكلمات علمائنا الابرار في باب التراجيح رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات
على ما مضى من السيئات بجاه محمد وآله السادات عليهم افضل الصلوة واكمل التحيات وعلى اعدائهم اشد العذاب واسوء العقوبات

آمين آمين آمين هذا آخر ما جرى بحرير قلمه الشريف نفع الله تعالى بمحمد وآله الطاهرين
وقد فرغ من تسويده المذنب العاصي كلب علي القزويني عفي الله عن سيئاته

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب فرائد الاصول

مؤلف مرتضی بن محمد امین انصاری

موضوع اصول فقه شیعی زبان عربی

سال چاپ ۱۲۹۶ ق محل چاپ

شماره عمومی ۲۴۴۹۱ کتابخانه / بخش

وقفی / خریداری [illegible] عزیزی تاریخ

طول ۲۶ عرض ۱۸ شماره صفحه ها فاقد شماره

مصور ☐ درسي ☐ گراوري ☐ افست ☐

ملاحظات